

# **Uma Leitura Fenomenológica de Vergílio Ferreira**

**Luís Miguel Taveira Lourenço**

**Tese de Doutoramento em Filosofia**

**Junho, 2012**

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de  
Doutor em Filosofia, realizada sob a orientação científica do  
Professor Doutor Helder Godinho

*À saudável memória do meu pai*

*À coragem e resistência da minha mãe*

*Aos que têm contribuído para o desejo da diferença*

## **Agradecimentos**

Acredito que este trabalho corresponde, verdadeiramente, a um itinerário pessoal que não começou, de todo, há meia dúzia de anos, nem nele participam apenas aqueles que nos anos mais recentes para ele contribuíram e que de uma forma, ou de outra, com ele têm estado directamente relacionados.

Este é um trabalho que corresponde ao coroar de um caminho que tem sido construído mediante a escolha de atalhos menos óbvios, mas é um caminho que resulta, certamente, de um conjunto diversificado de sinergias, conhecimentos, intersubjectividades, momentos marcantes e menos marcantes, de muitas leituras e, sobretudo, vivências, que nos têm permitido digerir melhor as reflexões que, no passar e no saborear do tempo, têm sido realizadas.

O caminho que agora se materializa na conclusão deste trabalho tem, essencialmente, subjacentes, toda uma vasta panóplia de afectos, militâncias, convicções, influências, contributos, provocações de índole diversa e, sobretudo, pessoas e rostos que, conjuntamente, possibilitaram que no preciso momento em que escrevo estas breves linhas de gratidão, pense no como tudo teria sido decisivamente diferente sem o contributo que ao longo dos anos cada uma dessas pessoas e rostos nos foi dando em níveis, intensidades e âmbitos diferentes.

É usual, nestas linhas gratulatórias, desfiar-se um chorrilho de nomes aos quais se agradece. Não é, de todo, minha intenção fazê-lo. Por razões de índole diversa, todos foram para mim igualmente importantes. O seu contributo é definitivamente incontornável, por tudo aquilo que acrescentou de estímulo, de conhecimento, de apoio e amor inquestionáveis e insubstituíveis. Apenas desejo que o trabalho agora concluído constitua uma primeira recompensa de um investimento de longo prazo. A todos estes, que bem sei quem, são só por ingratidão poderia esquecer de recordá-los neste momento.

## UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA DE VERGÍLIO FERREIRA

## A PHENOMENOLOGICAL READING OF VERGÍLIO FERREIRA

LUÍS MIGUEL TAVEIRA LOURENÇO

### RESUMO

O cerne da nossa proposta de investigação repousa sobre a análise literário-filosófica de uma tríade romanesca composta, respectivamente, pelas obras *O Caminho Fica Longe* (1938), *Mudança* (1949) e *Aparição* (1959). O âmbito e objectivo deste trabalho contempla, especificamente, a tentativa de demonstrar que a generalidade da obra de Vergílio Ferreira se encontra inteiramente influenciada por diversos contributos provenientes da fenomenologia do espírito hegeliana. Para que a evolução estético literária e filosófica do escritor possa ser melhor compreendida, é necessário atentar nesta influência. Apenas desta forma, se perceberá a evolução da arquipersonagem vergiliana em toda a sua extensão antroponoseológica. Esta arquipersonagem corresponde ao itinerário da consciência, na sua caminhada de iluminação em direcção ao absoluto. Este itinerário sublinha, por outro lado, o próprio carácter evolutivo da subjectividade à intersubjectividade. Esta nossa investigação está dividida em duas partes. A primeira delas tem por alcance contextualizar o leitor nos aspectos biográficos do escritor e na teia de relações que se estabelecem ao longo de breves abordagens às diversas obras que constituem a produção romanesca vergiliana, encerrando com uma abordagem à generalidade das influências filosóficas que granjeiam maior visibilidade na obra de Vergílio Ferreira. A segunda parte do nosso empreendimento reporta-se, exclusivamente, à influência hegeliana que consideramos existir na obra do escritor. Escolhemos para o efeito três romances dos primeiros vinte anos de actividade literária do auto, que consideramos representativos daquilo que desejamos demonstrar e nos quais cremos serem, notoriamente, mais explícitos os contornos dos desenvolvimentos da fenomenologia do espírito de hegeliana patenteados na obra literário-filosófica do escritor.

**Palavras chave:** Vergílio Ferreira, Literatura, Filosofia, Fenomenologia, Fenomenologia do Espírito, Hegel.

## ABSTRACT

The core of our research proposal rests on a literary-philosophical analysis of a triad of novels composed respectively by the works *O Caminho Fica Longe* (1938), *Mudança* (1949) and *Aparição* (1959). The scope and purpose of this work involves, specifically, the attempt to demonstrate that the majority of the work of Vergílio Ferreira is indeed mostly influenced by several contributions inspired by and from Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In order to achieve a better understanding of the writer's philosophical as well as literary aesthetic evolution one must necessarily pay attention to this marked influence. Only in this way one can actually perform understanding concerning the development of the virgilian arch-character in all his anthropo-noseological range. This arch-character corresponds to the conscience itinerary in its way to illumination towards the Absolute. In other terms this itinerary underlines the proper evolutionary issue from both subjectiveness through intersubjectiveness. Our investigation is sectioned in two main parts. The first one has for its purpose to contextualize the reader concerning whether the writers biographical issues as well as the web of relationships that emerge through some brief approaches to the various novels which constitute the vergilian literary production finishing with an approach to the general philosophical influences that seem to have a much greater visibility in Vergílio Ferreira's work. The second part of our task concerns mostly the Hegelian influence that we consider existing in the writer's work. Considering this purpose one has selected three novels from the first twenty years of the author's literary production that in one's own understanding are widely representative of what one intends to demonstrate and in which one believes that the Hegelian phenomenology of the spirit contours shown in the writer's work appear to be more notoriously explicit.

**Keywords:** Vergílio Ferreira, Literature, Philosophy, Phenomenology, Phenomenology of Spirit, Hegel.

## ÍNDICE

|   |            |
|---|------------|
| <b>PREÂMBULO .....</b>  | <b>1</b>   |
| <b>FUNDAMENTAÇÃO METODOLÓGICA.....</b>  | <b>7</b>   |
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>   | <b>10</b>  |
| <b>PARTE PRIMEIRA .....</b>   | <b>23</b>  |
| Capítulo 1 Do <i>não-lugar</i> de Vergílio Ferreira na literatura portuguesa .....      | 24         |
| Capítulo 2 Da construção do <i>caminho</i> para Sandra .....                            | 44         |
| Capítulo 3 Da difícil mudança à ausência de Deus .....                                  | 66         |
| Capítulo 4 Da nulidade à improvável redenção .....                                      | 97         |
| Capítulo 5 Da liturgia da beleza à ordem <i>sandrina</i> .....                          | 113        |
| Capítulo 6 Dos pré-socráticos a Santo Agostinho na reflexão filosófica vergiliana ..... | 127        |
| Capítulo 7 Hegel, Husserl e Heidegger: a <i>santíssima trindade</i> vergiliana .....    | 155        |
| Capítulo 8 Um contraponto vergiliano: Sartre .....                                      | 202        |
| <b>PARTE SEGUNDA .....</b>  | <b>222</b> |
| Capítulo 1 Uma analogia hegeliana .....   | 223        |
| Capítulo 2 O Caminho (que) Fica Longe .....   | 251        |
| Capítulo 3 A crise da Mudança: primeiro andamento .....                                 | 275        |
| Capítulo 4 A crise da Mudança: segundo andamento .....                                  | 295        |

|   |            |
|---|------------|
| Capítulo 5 Da absoluta revelação de si.....                 | 318        |
| Capítulo 6 Desejo e reconhecimento na obra vergiliana ..... | 345        |
| Capítulo 7 A Consciência Infeliz na obra vergiliana .....   | 367        |
| <b>CONCLUSÃO .....</b>                                      | <b>388</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA .....</b>                                   | <b>393</b> |
| Referências Bibliográficas.....                             | 394        |
| Bibliografia Auxiliar.....                                  | 398        |



## Preâmbulo

Estamos em crer que não seria de todo sensato iniciar este preâmbulo ao trabalho realizado sem, propriamente, discorrer pela historiografia das ocorrências que nos conduziram até ao estudo da obra vergiliana e assinalar algumas situações que muito contribuíram para que nos tenhamos aventurado na escolha de Vergílio Ferreira para este trabalho. Por outro lado, estamos também convictos que nada na vida é accidental, sem significado e inconsequente. Acreditamos que há, efectivamente, um caminho a realizar, um itinerário que se percorre em diversas e diferentes etapas, num esforço de construção significativa de sentido. É por estas razões que este preâmbulo não pode ser um pedaço de texto meramente orientador, para o leitor, sobre aquilo que foi estudado e qual a sua relevância.

É, por isso, inevitável, recordar agora e sem evitar sorrir sobre o assunto, que à época dos estudos liceais existia na disciplina de Literatura Portuguesa, a obrigatoriedade de ler um conjunto de romances curricularmente adoptados e os quais no colégio, que então frequentávamos, eram seguidos criteriosamente pelo docente encarregue da respectiva leccionação. Do conjunto de romances de leitura obrigatória destacava-se *Aparição*, obra que a contragosto terei aceite ler. Se é que, de facto, a terei de todo lido. Creio que não o fiz. Tenho presente um protesto feito junto do docente invocando-lhe, julgava eu, múltiplas e muito válidas razões para que me desobrigasse da leitura de um livro que na minha crassa ignorância adolescente estava convencido de ser, absolutamente, um tremendo aborrecimento.

Os anos sucederam-se até que, por circunstâncias várias que não cabem aqui referir, dou comigo a folhear muito interessado um exemplar de capa azul do ensaio *Carta ao Futuro*. Confesso que não pude evitar uma desconfiança inicial, pois nada me garantia que dali não surdisse outro tremendo aborrecimento. O autor era, afinal, o mesmo. Não sei se naquela época estaríamos no Verão, mas recordo que as primeiras páginas daquela incontornável e inspiradora *carta* me lembraram, e ainda lembram, a praia, o mar, uma certa iluminação solar. Da sua leitura recordo, definitivamente, uma sensação de lonjura que me senti muito longe daquela livraria. Comprei. Depois fui desafiando, um após outro, os romances *Para Sempre*, *Em Nome da Terra*, *Até ao Fim*,

*Mudança.* Até que um célebre dia me *encontrei*, novamente, aquela capa amarela onde se inscrevia a palavra *Aparição* e que foi lida com curiosidade e redobrada vontade. Creio que, desde essa época, não mais a obra vergiliana deixou de fazer parte das leituras para toda a vida e sempre que se volta a ler Vergílio Ferreira descobre-se algo que escapou na leitura anterior.

Os anos continuaram a passar. Inúmeras e diversificadas as leituras que foram sendo feitas. Concluo Filosofia. Nesses anos em que o curso passava, muitas foram as vezes que regressei, regressando, às páginas de Vergílio Ferreira. Um dia tive o privilégio de ver lido pelo próprio Vergílio Ferreira um manuscrito poético que esteve prestes a de ser editado, não fora o editor ter-se arrependido à última da hora, razão pela qual guardo, religiosamente, um pedaço de papel onde se inscrevem as observações vergilianas com aquela caligrafia que tanto o caracterizava sobre as minhas poetantes experiências.

Entretanto, entregue a lucubrações internas, tomei uma decisão igual a todas as que se tomam de coração, sem atender demasiadamente às razões da razão: um dia haveria de me dedicar ao estudo da obra de Vergílio Ferreira. Uma tolice, terei certamente pensado na altura. Na corrida dos anos, embrenhei-me na Ciência Política e nas Relações Internacionais. Obtido o grau de mestre, com um trabalho sobre o pensamento político de Jacques Maritain, lá fui deixando adormecida, no letargo do porvir, a ideia de escrever sobre de Vergílio Ferreira, enquanto ia lendo, aprofundadamente, a obra de Maritain, no entreter do tempo que passava, pois, numa lógica de continuidade dos trabalhos de mestrado, me empenhava em esboçar, precisamente, um projecto de doutoramento sobre o pensador francês.

Um colega de profissão, sabendo dos meus intentos, tomou a iniciativa de me colocar em contacto com um seu amigo pessoal, que à altura desempenhava as funções de reitor da Universidade de Évora. Tratava-se do ilustre professor Manuel Ferreira Patrício e conversámos algumas vezes sobre aquilo que pretendia fazer. Inscrevi-me no programa de doutoramento da Universidade de Évora e o professor Manuel Patrício tomou à sua responsabilidade definir um docente da academia eborense para orientar o meu projecto de doutoramento. Em boa hora o fez, porque a pessoa que indicou acabou por ter, efectivamente, responsabilidade directa e

determinante na escolha do tema e na circunstância do trabalho que agora se apresenta sobre a obra literário-filosófica de Vergílio Ferreira, e não sobre o pensamento político e filosófico de Jacques Maritain.

A pessoa indicada pelo professor Manuel Patrício que me dissuadiu, inusitadamente, a mudar a rota do tema previamente estabelecido, foi a professora Maria Helena Varela, que recordo amiúde com muita saudade. Com ela convivi regularmente durante um ano. Encontrava-a, habitualmente, junto ao Instituto Camões e nela pude descobrir a brilhante pensadora, a poetisa, a ensaísta e a convicta defensora das lusofonias culturais e das questões do género. Personalidade de afabilidade imensa e de encantos intelectuais incomparáveis, concedeu-me o grande privilégio de preludiar o início do projecto de doutoramento sobre Vergílio Ferreira. Todavia e durante uma viagem ao Brasil, um desditoso e estúpido acidente atingiu-a fatalmente.

Este facto fez com que todo o trabalho inicial voltasse à estaca zero. Abandonada, então, Évora optei por subir até Lisboa onde, em boa hora, reencontro um antigo professor dos tempos da UCP: o professor Cassiano Reimão. Este antigo professor teve a feliz ideia e a generosidade de me apresentar ao professor Helder Godinho, com o qual tive o enorme privilégio de aprender a *ver* a obra vergiliana de um modo inteiramente diferente daquilo que supusera ser possível. Todo um novo Vergílio Ferreira se revelou. Estas circunstâncias fizeram com que o projecto de doutoramento sofresse um desvio inicial de dois anos e apenas fosse registado na FCSH em Maio de 2005. Inicialmente, a intenção subjacente a este trabalho apontava para uma temática que sempre nos interessou ao longo dos anos de estudo: a da Filosofia em Portugal. Pese embora toda a equivocidade decorrente que, no caso português, estabelece uma estreita relação entre Literatura e Filosofia, ou mais especificamente, entre Poesia e Filosofia.

Conforme afirmámos inicialmente, a ideia seria ligar a filosofia em Portugal ao pensamento vergiliano, pois encontrámos na leitura da obra do escritor uma fina relação de coabitação romanesco-filosófica. Em inúmeras ocasiões questionámo-nos, no entanto, e não raras vezes, se, dado o vigor reflexivo do autor, não estaríamos em

presença de um filósofo, e não tanto, ou não somente, de um mero romancista, pois este era, para nós, um caso de coabitação filosófico-literária e não o inverso.

Desta forma, tínhamos inicialmente como ideia base norteadora do trabalho de doutoramento, a razão verdadeiramente justificativa da nossa investigação: aferir se existiria, ou não, um Vergílio Ferreira que se sobrepunha filosoficamente a um Vergílio Ferreira romancista? Se existiria, ou não, em Vergílio Ferreira, um pensamento filosófico continental europeu, avesso à regionalização filosófica das filosofias nacionais, fundamentalmente matizado em Hegel, mas com traços de Husserl, Heidegger, Jaspers e Sartre? Se existiria, ou não, em Vergílio Ferreira, uma *Weltanschauung*, não sistemática, mas global, em que fosse perceptível vislumbrar a arquitectura de um pensamento filosófico, tomado na sua especificidade? E saber se existiria, ou não, em Vergílio Ferreira, um elemento aglutinador deste pensar filosófico, que lhe conferia ordem e unidade?

No semestre do ano lectivo de 2005/2006, a inscrição nos dois seminários leccionados na FCSH, pelo professor Helder Godinho, em torno da temática vergiliana, no âmbito da oferta nos cursos de mestrado, atirou por terra quaisquer veleidades da minha parte em prosseguir com o projecto tal como estava apresentado, ou seja, ao longo desse ano lectivo desenvolveu-se de tal forma uma nova visão de Vergílio Ferreira, que a nossa reflexão se dirigiu para aquilo em que veio a tornar-se: perceber na obra vergiliana a tremenda influência nela existente por parte da fenomenologia hegeliana.

Para isto muito contribuíram, entre outros aspectos, não só as diversas conversas que fomos tendo com o professor Helder Godinho, mas a conferência proferida, em Junho de 2007, na Universidade do Porto, pelo professor Emanuel Oliveira Medeiros da Universidade dos Açores, a propósito da presença da fenomenologia em Vergílio Ferreira. Deslocámo-nos, propositadamente, ao Porto para ouvir esta conferência e tivemos a possibilidade de conversar com o conferencista e trocar, a posteriori, alguma correspondência electrónica muito esclarecedora para os nossos intentos. Não podemos deixar de sublinhar a importância que para nós constituiu, igualmente, a conferência proferida no contexto do seminário de *Estudos sobre Vergílio Ferreira I e II*, pelo professor Pedro Alves, sobre questões de natureza

fenomenológica presentes na obra de Vergílio Ferreira. Embora esta conferência tivesse sido direccionada para os aspectos relacionados com a fenomenologia husserliana, constituiu um instrumento potenciador de reflexão particularmente válido e interessante.

Cedo se verificou, por conseguinte, a alteração das coordenadas da bússola que, inicialmente, nos orientava numa determinada direcção, para uma outra que veio a ser aquela onde procurámos e julgamos ter conseguido consolidar os objectivos, entretanto reconfigurados, do nosso trabalho e que as vicissitudes referidas ajudam a clarificar. Necessário se torna esclarecer que, na realização deste nosso trabalho optámos, deliberadamente, por afastar qualquer tentação existencialista evitando, por isso, aprisionar a obra vergiliana nas supostas influências de Sartre que, conforme se verá, têm, verdadeiramente, pouco de Vergílio Ferreira.

O que pensamos ser a mais-valia do nosso estudo é o facto, entre outros, de promover uma abordagem não muito usual sobre a obra vergiliana, tentando aproximá-la daquela que é, precisamente, sua fonte original de inspiração e influência: a fenomenologia hegeliana, mormente, a abordagem realizada na fenomenologia do espírito, por ser a que influi sobre o nosso escritor. O nosso esforço foi, desta forma, direccionado para uma compreensão e leitura da obra vergiliana, entendida, primeiramente, na sua globalidade, e depois numa especificidade mais detalhada, fruto de reflexão mais demorada sobre três romances do escritor em que reconhecemos grande influência hegeliana e que nos auxiliam a constatar, decisivamente, que todo o itinerário da arquipersonagem vergiliana é em tudo semelhante à emancipação evolutiva da consciência na formulação hegeliana, ou seja, a obra de Vergílio Ferreira é, sobretudo, uma obra em torno da construção da subjectividade do homem e da verdade de si próprio.

No que se refere aos estudos feitos a propósito da obra do escritor, e têm sido diversos em Portugal e no Brasil onde existe, aliás, um grande e renovado interesse pela produção vergiliana, insiste-se demasiadamente na vertente literária e não tanto na componente de pensamento filosófico, que se insinua em tudo aquilo que o escritor publicou. No entanto, quando se analisa a vertente mais filosófica, é quase inevitável que não seja para ver nela a aborrecida e entediante presença de Sartre, um

suposto existencialismo vergiliano, algum Merleau Ponty, mas, tanto quanto nos é dado a conhecer, nunca a presença de Hegel.

A nossa intuição conduziu-nos à convicção de que existem razões para perceber, efectivamente, em Vergílio Ferreira, a presença marcante de Hegel. Julgamos mesmo que, se quisermos entender a obra vergiliana na sua totalização enquanto narrativa única sempre em torno do grande livro do homem, esta dificilmente fará sentido, se nela não vislumbrarmos a profunda marca hegeliana. O que tentámos fazer foi demonstrar que existe, de facto, uma estreita relação entre a obra de Vergílio Ferreira e a fenomenologia hegeliana e, embora não sendo, de todo, este nosso trabalho um estudo sobre Hegel, estamos convictos de ter deixado nele pistas suficientes para serem seguidas em futura investigação.

## Fundamentação Metodológica

Será, certamente, consensual afirmar-se que a natureza do processo de investigação corresponde, sob determinados aspectos, a todo um itinerário que se decide começar, orientando-o livremente no sentido de lhe promover esclarecimentos que possam de alguma forma superar as realidades mais imediatistas e procurar de forma deliberada cognoscibilidades de maior profundidade, que tornem possível iluminar, provisoriamente, com outra amplitude e objectividade, questões que se colocam antecipadamente à reflexão, numa tentativa esforçada, de espectro compreensivo, na qual se articulem integradamente novos conhecimentos com a apreensão do real.

Um dos mais reconhecidos progressos feitos no domínio do campo investigacional ocorreu com a clássica distinção entre os paradigmas quantitativo e o qualitativo, os quais não tardaram a afigurar-se como duas distintas perspectivas científicas. O primeiro paradigma, seguindo de perto postulações *científico-naturais*, no qual se sublinha toda uma vertente de âmbito operacional, variáveis e testes hipotético-estatísticos. No que concerne ao segundo paradigma, verificamos uma ênfase num carácter descritivo indutor, numa teoria fundamentada, numa perspetivação sócio-perceptiva e globalmente filiado nos modelos científico-humanísticos e hermenêutico-interpretativos.

Na nossa investigação, em face dos objectivos estabelecidos e da natureza específica da temática filosófica e literária, e uma vez ponderadas as diferentes opções metodológicas, procurámos seguir uma orientação de cariz fenomenológico. A escolha desta tipologia de abordagem ligou-se, estritamente, com o rumo investigativo que fizémos, pois responde enquanto suporte metodológico ao objectivo do nosso trabalho. No que respeita à perspectiva fenomenológica, ela coloca-nos lado a lado com uma tradição de investigação na qual se enfatiza, sobretudo, uma *compreensão* que surge, fundamentalmente, enquanto esforço de compreensão hermenêutica, pois colocámo-nos numa posição de desconhecimento do significado das *coisas* vergilianas, sobre as quais vamos investigar.

A estas *coisas* vergilianas, investigámo-las partindo de um determinado *silêncio fenomenológico* e na expectativa de fazer aparecer a componente subjectiva do universo conceptual vergiliano, correspondente à construção de uma realidade simultânea do pensar filosófico e literário. Na nossa investigação, pretendemos realizar não apenas a compreensão sobre o pensamento de Vergílio Ferreira, mas desenvolver, igualmente, compreensão a respeito deste mesmo pensamento, aclarando nele os aspectos evolutivos do ponto de vista literário-filosófico.

A natureza complexa de todo o pensar remeteu-nos para uma anterioridade que se presentifica através de um novelo de implícitas e imbricadas inter-relações, intersecções, significados, significações, interpretações e imaginações, sobretudo através de fortes conteúdos simbólicos, pelo que a realização de compreensão a propósito de Vergílio Ferreira acabou por nos conduzir ao limiar de um horizonte meta-simbólico, onde encontramos plena justificação para a perspectiva fenomenológica subjacente à nossa investigação.

Embora tendo bem presente que este trabalho desenvolvido ao longo dos últimos seis anos visa a obtenção do grau de doutor em Filosofia, inevitavelmente, em face do tema que o absorve, não poderia ser desenvolvido como se estivéssemos diante de uma proposta de trabalho investigativo, exclusivamente sobre um filósofo no seu sentido técnico. Sendo o nosso autor um escritor de pendor filosófico, manifestou-se incontornável ter que talhar adequadamente, a esta circunstância, a fundamentação metodológica.

O nosso trabalho foi delineado e desenvolvido no sentido de iluminar as influências hegelianas na escrita filosófica de Vergílio Ferreira. Todavia, não poderemos de forma alguma considerar que o trabalho agora concluído é, ou pretende ser, um estudo sobre a filosofia de Hegel. De modo algum. O filósofo alemão surge apenas como instrumento de contraste, necessariamente secundarizado quando por comparação ao *leit motiv* nuclear desta nossa proposta: Vergílio Ferreira.

Tomados estes considerandos, importa esclarecer que, do ponto de vista bibliográfico fundamental e mesmo do ponto de vista das inúmeras notas de rodapé que constam deste trabalho, sem que as tenhamos desejado exaustivas, procurámos seguir sempre o apoio do próprio autor e não tanto dos seus comentadores,



estudiosos e críticos. Todavia, tivémos sempre bem presentes aqueles aos quais reconhecemos, risco absolutamente nosso, mais aprofundado e relevante conhecimento sobre a obra e pensamento vergiliano: Helder Godinho, Fernanda Irene Fonseca, Eduardo Lourenço, João Palma-Ferreira, Rosa Maria Goulart, e José Rodrigues de Paiva. Não para que necessariamente concordemos com eles, mas por serem particularmente relevantes e aprofundados os seus contributos para a nossa reflexão.

## Introdução

A questão da relação entre a Filosofia e a Literatura remonta à Antiguidade Clássica. Aos olhos do leitor do senso comum, ela manifesta-se como sendo mutuamente exclusiva, embora tenha sido, desde sempre, uma força dinâmica e catalisadora do pensamento criativo, quer de filósofos, quer de escritores, ainda que se tome em linha de consideração o facto de a Filosofia e a Literatura serem assaz diferentes na forma e no conteúdo. Se a Filosofia apresenta, conceptualmente, uma verdade através da linguagem, numa aspiração de universalidade, já a Literatura procura, através de uma linguagem simbólico-metafórica, os lugares da beleza, na beleza de todos os lugares.

É frequentemente consensual, quando se trata desta relação entre a Filosofia e a Literatura, quer por ignorância ou preconceito cultural, confinar a Literatura a um reduto de lacunar explicitação conceptual ou vocabulário técnico, como se a Literatura tivesse que ser, também, terminologicamente exacta e rigorosa. Num outro quadrante, é igualmente reconhecida, na Literatura, a inexistência de uma dimensão ou característica sistémica que, a um tempo, a estructure e lhe seja subjacente. Esta perspectiva do senso comum sobre a Literatura conduz à sua irremediável banalização. À redução das vivências, literariamente expressas, a um comboio de palavras que nos entretêm num tédio alienante.

No que à Filosofia concerne é, por seu lado, comum atribuir-lhe uma tipologia distinta daquela da Literatura, precisamente por se lhe reconhecer a utilização, a explicitação e a sistematização de uma terminologia rigorosa, à qual o senso comum atribui uma natureza técnica que distinguirá a Filosofia, da Literatura. Desta forma, a Literatura não escapa, por conseguinte, a ser, então, considerada lacunar do ponto de vista conceptual, adjectivada como território onde prolifera a falta de rigor terminológico impeditivo do acesso a uma dimensão de sistematicidade, contudo, já a Filosofia, caracteriza-se por uma riqueza de rigor conceptual e terminológico, a que inere uma dimensão aparentemente sistematizadora da realidade e do mundo.

A perspectiva que sustenta que a Literatura, por força da sua suposta vacuidade terminológica, é tematicamente ligeira e distanciada das questões

polémicas e problemáticas, bem como das complexidades que preocupam o universo do Homem, enquanto que, contrariamente, a Filosofia, as acolherá na sua grandeza, porque guarnecida de um manancial de rigorosos termos que, por si só, constituiriam o garante deste estatuto de irrefutável *saber e conhecimento*, é cada vez menos defensável, como aliás o comprovam Dostoievsky, Emerson, Schopenhauer, Kierkegaard, Thoreau, Nietzsche e Blanchot, entre tantos outros legítimos contributos.

Um semelhante posicionamento conduz à suposição da existência de uma especificidade vocabular e linguística da Filosofia, contudo parece-nos admissível considerar que o critério diferenciador entre a Filosofia e a Literatura assenta antes no sentido das coisas, não no modo em que se profere este sentido. Não existe, de facto, coisa alguma que possamos afirmar constituir, especificamente, o género literário filosófico, na medida em que pode verificar-se a existência de Filosofia em qualquer género literário. Este facto decorre, inclusivamente, de uma realidade particular que se refere à própria natureza da Literatura, que nos remete para a descoberta e constituição de novos mundos de sentido.

A constituição deste mundo de significação traduz na generalidade um procedimento já de si filosófico, se considerarmos que a Filosofia procura, incessante e incansavelmente, aberturas hermenêuticas do horizonte de sentido, alargamento, aprofundamento e enriquecimento de conteúdo, enquanto constituindo radicais e incisivos vislumbres de uma realidade ampliada, que nos permitirá, afinal, considerar que a separação entre a Filosofia e a Literatura é, tão só, aparente, pois ambas se misturam de tal modo que a Filosofia pode afirmar-se como sendo a mais elevada expressão da Literatura.

Não obstante pudéssemos admitir a existência de um género especificamente filosófico, dificilmente saberíamos refutar o facto de que toda a grande obra de arte literária não fosse natural e necessariamente atravessada por uma dimensão de matriz *fundamental originária*. É precisamente esta dimensão, cuja permanência constatamos na obra de Vergílio Ferreira, construída significativamente em torno de uma intensidade e de uma constância interrogativa, que a elevam deliberadamente até à insondabilidade misteriosa de um plano metafísico.

O simples facto da disponibilidade individual para proceder à análise de determinado texto literário, por nele se reconhecer um vivo interesse intelectual, mas igualmente artístico, e fazendo-o utilizando uma mira certa filosófica, tal configura consensualmente uma inevitável indagação sobre a reflexão original realizada por um *outro*. Esta circunstância constitui razão bastante para podermos situar esse texto num horizonte de compreensão da discursividade filosófica, pois, deste modo, o texto em consideração emerge num limiar dialógico, uma vez que, situando-se no âmbito de uma obra aberta, cada leitura corresponderá a um alargamento do sentido e a uma rescrição da própria textualidade.

Vergílio Ferreira não necessitou de se declarar abertamente filósofo para que pudesse, propriamente, sê-lo. O facto de um texto literário, produzido por determinado autor estar, independentemente dos motivos, a ser perscrutado, na sua intimidade significativa, pela análise filosófica, constitui já uma aproximação deliberada aos domínios de uma razão pensante e crítica. O filósofo deve, tal como o artista, reflectir sobre os valores da vida, mas nenhum deles o pode fazer à margem da língua. É a linguagem que lhes confere a oportunidade de expressarem o seu pensamento conceptual e metafórico. Os conceitos correspondem à transformação de experiências e sentimentos em abstracções realizadas linguisticamente.

O exercício especulativo situa-se muito mais perto da imaginação poética que, talvez, da demonstração rigorosa. O texto e o seu autor derivam para uma zona de intersecção entre a Filosofia e a Literatura que promovem uma outra realidade textual, embora não propriamente a original, mas antes uma mais originária, que desvela os sentidos e os horizontes hermenêuticos que lhe estão implícitos. O texto e o seu autor redimensionam-se num domínio de maior aprofundamento e complexidade relacional, em virtude das ideias presentes numa análise textual.

Esta *fusão de horizontes* confere a Vergílio Ferreira um estatuto filosófico. Reconhece-se na sua obra o irrecusável apelo de uma inquietação metafísica patente no infindo e radical interrogar que conduz a destrinçar, claramente, o que se contém numa pergunta e aquilo que se excede numa interrogação. O interrogar, enquanto correspondendo a um certo modo inaugural de questionar o mundo, trivializou-se na

perversa ludicidade da *pergunta-resposta* e perdeu, desta forma, o seu enraizamento ontológico primordial.

O *espanto original* quebrou-se. O mundo como que se *evidencializou* para poder comportar a autenticidade interrogativa, que procura captar o sentido último das coisas na sua génese magmática, que procura o verdadeiro significado do que é em si mesmo, embora este significado permaneça, cada vez mais, embrenhado e ocluso na banalidade das aparências e na vacuidade sombria que desfia e desafia a trivialidade mecânica do quotidiano.

Na afinidade entre a Filosofia e a Literatura é preciso admitir que a especificidade filosófica pode não estar presente numa qualquer peça literária que se esgota numa simples e banal descrição dos dados de uma realidade de circunstância preenchida por mecanismos, gestualidades e rotinas, repetitivas e replicadas infundável e indefinidamente, traduzindo assim a realidade de um mundo que se mostra na sua mimése, não obstante, já o mesmo não se possa afiançar de um texto literário permeado por uma dimensão poética, que interroga e propõe radicalmente a edificação de um mundo [re]ordenado. Assim sucede na obra vergiliana.

Nesta perspectiva temos, verdadeiramente, uma *filosofia* que acontece no seio da *literatura* sem que, para tal, se lhe exija o aparato conceptual e terminológico que, expressamente, se convencionou apropriado à discursividade filosófica. O que verdadeiramente importa é a radicalidade da visão da vida humana que se desenha e impõe na obra do escritor português. A destriça entre a Filosofia e a Literatura prende-se, no seu essencial, com uma perspectiva de mais alargada sistematicidade que se atribui à Filosofia, aos rigores do procedimento do pensar filosófico que visam uma concepção explicativa do mundo e, por outro lado, o facto de à Literatura não se reconhecer nem essa realidade cosmovisionária nem qualquer esforço de sistematização.

A percepção disjuntiva que habitualmente parece veicular-se sobre a Filosofia e a Literatura traduz o primado do sistema e da sua circularidade, sobre a dimensão vivencial de um determinado mundo da vida, associado às atribulações do *Eu*. Esta oposição de fundo falacioso, produz no senso comum e em alguns círculos intelectuais menos avisados ou corporativos, a ideia de que não só não existe zona de intersecção

alguma entre os domínios de criação da Filosofia e da Literatura, como entre ambos estes domínios se entrincheira um extenso e silencioso vazio. Um corredor incomunicante.

O que se verifica entre a Filosofia e a Literatura é uma diferença de intensidade, mas não de substância. Esta sensibilidade colide, contudo, com o facto de, em toda a história da cultura ocidental, ser visível um claro trânsito entre a Filosofia e a Literatura, na medida em que são inúmeros os exemplos de *reputados filósofos* que foram igualmente *assumidamente escritores* e de *reputados escritores* que foram *verdadeiramente filósofos*.

A questão central de toda a criação, seja filosófica ou literária, consiste na tridimensional relação que se esboça e alicerça entre *eu, mundo e palavra*. Esta relação é, sem dúvida, fundamental para qualquer forma de criação. Quer se trate da obra de arte, de um texto ou do discurso, a missão do autor é *unir o mundo e o ser* no espaço ideal de uma construção. A Filosofia e a Literatura têm escritas, estilos e linguagens diferentes.

A Filosofia tem essencialmente uma função clarificadora. A Literatura tem igualmente uma função, embora esta seja essencialmente mistificadora, uma vez que o escritor cria uma ilusão, enquanto que o filósofo pretende libertar-se de toda e qualquer forma ilusória. No entanto, todos, sem excepção, vivemos numa atmosfera literária, pois contamos histórias. Contrariamente à Filosofia, e por definição, a Literatura é Arte.

A Filosofia envolve, não o contar de histórias, mas a análise crítica das histórias que vão sendo contadas e que, frequentemente, se afiguram reveladoras da narrativa da fuga de nós mesmos que vamos tecendo. Por esta razão, inversamente à Literatura, a Filosofia lida com estruturas conceptuais e de pensamento elaboradas e aprofundadas. Esta realidade faz com que alimente ligações, não com a Arte, mas com a ciência, não com a emotividade, mas com a racionalidade.

Quando falamos de Filosofia e Literatura é suposto considerar que um escritor deve possuir uma personalidade de tal forma imaginativa, de modo a produzir nos outros não apenas o prazer de o lerem, mas também a capacidade de não o

confundirem com a variedade dos outros escritores. Não obstante o que possamos assinalar como constituindo os elementos propriamente distintivos entre Filosofia e Literatura, existe um elemento de carácter aproximativo, não-disjuntivo, que se alicerça na estreita e pródiga ligação que ambas têm com a Verdade.

A Filosofia e a Literatura demandam igualmente pela Verdade e assumem ser, conjunta e separadamente, reveladoras desta mesma Verdade que ambas incansavelmente procuram. Temos, desta forma, uma questão central que atravessa toda a obra de Vergílio Ferreira e que foi, amiudadas vezes, problematizada pelo escritor: o entendimento que podemos obter da ligação entre a Filosofia e a Literatura e qual a natureza íntima desta relação.

Para o escritor, encerramos cada uma delas no seu sistema, separando-as. Isolando-as. Definindo-lhes um domínio de intervenção intelectual e criativa onde surge, impositiva, uma inexpugnável e definitiva fronteira delimitadora. Por outro lado, reservarmos para a Filosofia uma indesejável e ingrata tarefa demonstrativa, condenando-a, desta forma, a uma inutilidade essencial, em que confinam todas e quaisquer tentativas de absolutizar um sistema de ideias e representação do mundo.

A Arte e a Filosofia partilham, no *momento originário do espanto*, o mesmo ponto de partida. É legítimo que se diferenciem, mas que nunca se antagonizem. Se é verdade que a Arte, e especificamente a Literatura, se detêm neste limiar, ora contemplativo, ora celebrativo, da vida e do mundo, já a Filosofia transfere-o para o terreno da formalização inquiridora sem, contudo, abandonar o primeiro motor da *emoção fundacional do espanto*.

A actividade do filósofo desenvolve-se no domínio da inteligência e da razão, ou seja, num domínio posterior ao alarme que o despoleta. Não deixa, ainda assim, de ser uma actividade artística. Encontramos na Filosofia, como na Arte, um incessante recomeço. Em ambas, a vida e o mundo reinventam-se ciclicamente para cada homem que nasce. O que a Filosofia especificamente promove é o resgate, para o mundo das ideias, daquilo que, em mistério, nos confunde no êxtase de deslumbramento da Arte. Pese embora seja um eterno recomeço é, porém, diferencial, o ponto a partir do qual se verifica este mesmo recomeço.

O ponto de recomeço da Arte situa-se na região original da pura vivência emocional. O mundo que lhe é próprio é um mundo de irredutibilidade, onde se detém, reinventando e celebrando a *alegria breve* da vida. Em contrapartida, o ponto de recomeço da Filosofia situa-se numa região diferente, onde a reinvenção da vida se manifesta ser, preferencialmente, a da explicação e não tanto a da emoção original. A Filosofia retoma, a partir de um desígnio racional e reflexivo, o motivo vivencial em que a Arte se move, pois ao filósofo cumpre transpor para a reflexão o que a vida propõe ou anuncia, do mesmo modo que ao artista incumbe proceder à sua revelação ao mundo da emoção.

Inversamente à Arte, é o domínio da redutibilidade que melhor caracteriza a actividade do filósofo, na medida em que os valores dos quais parte convertem-se em objectos manuseáveis e indiferentes. A Arte é, por desígnio, uma expressão da liberdade. É o reino do coração. A Filosofia o reino da razão. É a imanência vital do sentimento artístico que, mediante a reflexão filosófica, se desdobra até atingir uma plena decomposição em ideias. É na vivência do despertar do coração que habita a liberdade enquanto que, no momento da actualização objectiva, habita, irremediavelmente, o compromisso. É no domínio da Arte que habita o ponto de partida, que é igualmente o ponto de chegada.

Na Filosofia sai-se fora para reduzir aquilo que nasce dentro a coisas exteriores. Desta forma, a reflexão sobre o que se é implica uma negatividade, um *não ser-se*, na medida em que apenas se é sendo-se. O literário passa pela poesia, pelo ensaio ou pela ficção em prosa, mas em ocasião alguma, pela linguagem científica e demonstrativa. À Filosofia cabe pensar as várias significações da existência e do mundo que podem estar contidas no uso poético da linguagem, usando as suas próprias regras, nomeadamente, a tentativa de verificação do já pensado na reclamação da verdade, ou verdades, para o real.

À Filosofia não incumbe enunciar, mas reflectir sobre as várias possibilidades colocadas pela ficção, na descoberta do infinito de possibilidades que constituem o real, partindo da perspectiva que este constitui um horizonte de possibilidades que aguardam ser proferidas. A Arte aparece, então, como desveladora de novas janelas da



realidade, uma vez que, ao suspender o imediato e o estabelecido, acaba por se instituir como reveladora daquilo que é ou mais autêntico, ou mais real.

O uso poético da linguagem aparece, então, como o meio ideal de descoberta do inalcançável, do indizível, do intocável. É do confronto com a Filosofia que se retira a enunciação de sentidos pelo poder ontológico fundacional e projectivo da linguagem, para revelar a realidade na sua dimensão inesgotável de mistério. A Filosofia não é, simplesmente, Literatura, pese embora a intencionalidade filosófica desta última, quando enuncia a visão de um mundo possível, mediante uma linguagem natural.

A Literatura apresenta-se como um modo de produzir o máximo de discursividade sobre o real, dando voz à dimensão do enraizamento ontológico do ser humano. Ao apontar para uma ontologia, depreende-se a indicação da poesia enquanto género literário que alimenta a esperança de uma mediação bem sucedida entre os conceitos, as palavras e as vivências irredutíveis do próprio pensamento, originando uma abertura ao novo e a toda essa realidade que escapa, ainda, à cristalização conceptual. A Literatura, na sua especificidade poética, tem a sua raiz na esperança do valor da criação, entendida como totalidade e apoiada pela ideia que o Absoluto, enquanto portador de sentido, se apresenta como sinal da possibilidade de um modo de *ser outro*.

Esta especificidade poética, da Literatura, instaura um corte em relação ao mundo imediato para, seguidamente, dar lugar a um mundo novo, trazendo para a linguagem perspectivas inovadoras, de aproximação ao *Ser*, às quais se liga. Este mundo novo tem, não obstante, uma ausência de autonomia ontológica, a qual só atinge mediante a tarefa hermenêutica que se realiza através do trabalho do leitor que, desta forma, possibilita a manifestação de uma assimilação transformadora no modo habitual de encarar o real.

Qualquer que seja o género literário, o homem, que vive a língua, insere-se numa ordem que o leva a uma busca incessante pelo *Ser* e pela *Verdade*. O romance constitui uma evocação do sentido puro pelo qual as experiências se dão, fazendo apelo aos dados subjectivos e às emoções. Parece plausível que não deixe de ser um modo de comunicação como qualquer outro, ou seja, não deixe de assumir a mesma

função de um tratado de filosofia, cujo objectivo se circunscreve ao desvelamento de uma possível verdade na relação ao mundo.

O romance permite ao leitor a formulação de juízos sem que, contudo, estes lhe sejam artificial e exteriormente impostos. Permite-se que o leitor se incomode, se exalte, duvide duvidando de si, se posicione, se interroge, se transforme transformando. O romance pode constituir-se inteira e integralmente como valioso registo literário, pois, intencionalmente, não se reduz a fórmulas, antes provoca o leitor, fazendo com que este desperte para novas experiências como aquelas que o autor experimenta no momento da realização da sua obra.

Cabe ao leitor deixar-se interpelar pela obra, que lhe propõe uma reinvenção da *Verdade* ainda não imaginada, afinal não existem romances de tese. O romance não tem por função demonstrar mas, simplesmente, mostrar. As ideias não resolvem um problema: apresentam-no. É por esta razão que, num romance, as ideias se confrontam, combatem e tomam, conjuntamente, a forma de uma ampla interrogação. Implantar no romance quaisquer teorias corresponderia a quebrar-lhe o *feitiço*, porque nele não cabe a evidente clareza cartesiana das ideias, mas a interpelação, a interrogação e o deslumbramento de um mundo ainda não vivido, no qual o autor nos convida a participar.

A Arte tem o dom da iluminação. Uma obra de arte representa um diálogo vivo entre nós e o mundo, uma descoberta feita de espanto, marcada pela liberdade como que num encantamento sem igual. Se a Filosofia se recusar a assumir esta relação com a Literatura é porque não considera o intemporal e o histórico, o objectivo e o subjectivo, o absoluto e o relativo, e cai, pelo contrário, compreensivelmente, no erro de optar favoravelmente por uma objectividade e por uma universalidade onde, em ambas, se hipoteca, quer ambiguidade, quer a subjectividade, caracterizadoras da insondabilidade do mistério do humano. Do mistério vergiliano.

A separação da Filosofia e da Literatura, enquanto dimensões *antropo-criativas*, afigura-se improvável. A Filosofia não pode ser somente um acontecimento do pensamento, do mesmo modo que a Literatura não pode ser apenas um acontecimento da linguagem. Afinal, não é a linguagem tão importante para a Filosofia, quanto o pensamento o é para a Literatura? Assim parece, de facto, ser.

A tarefa a que nos propusemos em torno do pensamento literário-filosófico de Vergílio Ferreira incidiu, convictamente, sobre uma abordagem da obra do escritor, na tentativa, que julgamos conseguida, de perscrutar nesta mesma obra aspectos de natureza mais particular e peculiares que desde sempre, efectivamente, muito nos cativaram, para que, então, prosseguíssemos neste propósito de aquilatar sobre a, quanto a nós, profunda influência hegeliana na produção vergiliana.

Esta tarefa visou, podemos afirmá-lo, uma *[re]construção* da leitura do texto do escritor, colocando-nos na sempre melindrosa fronteira que, como nas páginas anteriores considerámos, se estabelece, cultural, intelectual e ideologicamente, entre a Filosofia e a Literatura.

Vergílio Ferreira foi, como é público e notório, um escritor que estimulou próximas, produtivas e profundas afinidades territoriais com a substancial matéria filosófica. Afigurou-se, por isso, legítimo iniciar a introdução a este empreendimento levantando, precisamente, algumas vicissitudes da relação entre a Filosofia e a Literatura. E não poderia ser de outra forma. Ambas as realidades, filosófica e literária, confluem, convergem e dialogam permanentemente em toda a obra vergiliana, na medida em que o seu registo antropológico é curial para o desenvolvimento desta questão que se apresenta, qual estaca funda, na densidade do texto narrativo ou ensaístico do nosso autor: a questão do homem em sentido fundamental.

Esta é uma realidade interrogativa intensamente debatida no conjunto dos romances vergilianos, e em cada um deles em particular, configurando uma preocupação e uma interrogação primordial sobre a natureza venturosa do homem, na difícil tarefa de existir naquela que é a obtusa verdade da sua finitude. A convergência entre a Filosofia e a Literatura promove, na obra de Vergílio Ferreira, a certeza de uma antropologia filosófica, para a qual muito contribuiu a influência da *fenomenologia do espírito* hegeliana, pois tanto a obra do filósofo alemão, quanto a obra do escritor português, são reconstitutivas de uma verdade antropológica e do seu destino.

Em ambos os criadores existe uma itinerância, um caminho, um percurso que desenha um horizonte de iluminação e afirmação da realidade do homem nas suas diversas manifestações e inquietações.

Em ambos se perfila uma construção depurada de uma forma de *conhecer, ver e compreender* o homem.

Em ambos se manifesta, igualmente, uma incontornável preponderância da Arte na sua relação com o homem e a *humanidade do homem*, enquanto constituindo sublime manifestação de uma realidade mais originária.

O que procurámos foi traçar todo o itinerário vergiliano a partir da sua actividade romanesca, descobrindo-lhe os seus interfaces filosóficos, particularmente aqueles que remetem para o horizonte hegeliano, onde ganhasse maior visibilidade o facto de ambos os autores, embora em dois diferentes, mas pouco separáveis, campos de produção criativa, procederem à construção dos itinerários da subjectividade e da tomada de consciência do homem relativamente à condição *negativa* que lhe está subjacente.

O plano deste trabalho procura apontar, estruturalmente, para outra possibilidade de realizar compreensão sobre a obra vergiliana, ou parte significativa desta obra, numa perspectiva, eventualmente, ainda não considerada até ao momento. É, da nossa parte, um contributo de leitura para decifrar em Vergílio Ferreira outros ruídos intelectuais e culturais que profusamente o formaram na sua arte literária.

O entendimento da viagem vergiliana como demanda pelo homem e por uma dimensão do humano supera a do mero existencialismo. Este facto traduziu-se na necessidade de estruturar este trabalho de uma forma *construtivista*, por isso procurámos, numa primeira parte, ir ao encontro do homem escritor, nas suas influências e circunstâncias ambientais, com o intuito de vislumbrar a forma como nele foram *aparecendo* e se foram manifestando os diversos matizes que conferem solidez à sua obra.

Afigurou-se aconselhável apresentar os seus momentos de formação literária e filosófica, através de uma breve caracterização do conjunto das suas obras, mas colocá-lo, também, em contraste com aqueles que se mostram ser os seus mais frequentes e importantes interlocutores filosóficos.

A conclusão desta primeira parte, na qual se procurou em traços largos demarcar o trajecto cultural, intelectual e criativo de Vergílio Ferreira, abriria a oportunidade para uma segunda parte onde, de uma forma mais incisiva, se procurou realizar uma mais aprofundada, embora ainda assim superficial, apreciação do contributo hegeliano.

Esta situação permitiu-nos, por conseguinte, partir para uma leitura antropológica e fenomenológica de um naipe de romances que permitem esclarecer, analogicamente, a influência do pensador germânico sedimentada na obra do escritor, com alguns aspectos mais característicos e estruturantes da *fenomenologia do espírito* que nos garantem anunciada afinidade entre ambos os autores, inclusivamente sustentada por afirmações do próprio Vergílio Ferreira e sublinhando, aliás, a intuição que sempre nos guiou: há um Hegel fortemente presente e insinuante, que foi amplamente acolhido na tessitura narrativa e no registo de pensamento vergiliano, que ajudou a estruturar, embora o encontro de Vergílio Ferreira com Hegel apenas ocorresse, verdadeiramente, após a publicação do romance *O Caminho Fica Longe*. Contudo, neste mesmo romance encontram-se, surpreendentemente, um conjunto de elementos que ganham outra dimensão quando cruzados posteriormente com os contributos de Hegel, já lido, na obra do escritor.

Não acreditamos, no entanto, que embora não tivesse lido aprofundadamente o pensador germânico antes da sua obra inicial, o escritor não dispusesse já de fortes indicadores que o fizessem encontrar-se com Hegel, pois, de um ponto de vista meramente especulativo, estamos convictos que, do convívio coimbrão com presencistas e não presencistas, com neo-realistas e não neo-realistas, dificilmente o autor da *fenomenologia do espírito* não seria do conhecimento, pese embora ligeiro, de Vergílio Ferreira, particularmente por via indirecta de outros autores e outras leituras.

A ênfase hegeliana que conferimos a este trabalho não deve confundir-se de forma alguma, nem com um hegelianismo, nem com uma hegelianização literário-filosófica da obra vergiliana, mas simplesmente como constituindo um luminoso farol, que permite compreender mais alargada e aprofundadamente todo o registo criativo de Vergílio Ferreira, inclusivamente, com outros interlocutores filosóficos,

designadamente, Husserl e Heidegger, embora, em nosso entender, outras possibilidades interlocutórias sejam possíveis e justifiquem posterior aprofundamento. Contudo, é na dialéctica hegeliana que vemos claramente construída toda a itinerância vergiliana, plasmada antro-po-filosoficamente nas atribuições da sua arquipersonagem, constituída das múltiplas e circunstanciais faces do *homem originário* que tece persistentemente o seu cântico breve, ainda que *relativamente absoluto...*

## **Parte Primeira**

## **Capítulo 1**

### **Do *não-lugar* de Vergílio Ferreira na literatura portuguesa**



Vergílio António Ferreira, de seu nome completo, nasceu no dia 28 de Janeiro de 1916, na lonjura distante e maciça da Beira Interior, na singela aldeia de Melo, encravada no ondulado granítico da Serra da Estrela. À distância temporal a que nos encontramos desta época, apetece afirmar que o facto de ter nascido numa aldeia perdida nos nenhures da serra pode fazer-nos compreender certos traços, sempre tão presentes e transversais a toda a obra vergiliana.<sup>1</sup>

Apesar de Vergílio Ferreira rejeitar qualquer determinismo geográfico que possa ter exercido um condicionamento estético no desenvolvimento da sua escrita, a presença do denso e espesso silêncio do maciço rochoso da Serra da Estrela, pontuado pelas melodias da natureza, em contraponto ao ruído social que o escritor desejou sempre ver distante, impôs-se na sua extensa narratividade, desde o momento do seu nascimento.<sup>2</sup>

Nesse ano de 1916, viviam tempos convulsos em Portugal. Tempos de perturbação, decorrentes do facto de grassar acentuada instabilidade política, própria dos primeiros governos da República, mas em virtude do envolvimento activo do país no esforço de guerra encetado pelas tropas aliadas. Em Fevereiro de 1916, os ingleses pediram ao governo republicano de António José de Almeida que apresasse os navios alemães refugiados nos portos nacionais. Este apresamento foi bem sucedido, todavia, a acção de retaliação germânica não tardaria e chegava através de uma nota diplomática no dia 9 de Março de 1916, pouco mais de um mês após o nascimento de Vergílio Ferreira, com uma declaração oficial de guerra proferida pela Alemanha contra Portugal.

---

<sup>1</sup>«Nasci a 28 de Janeiro de 1916 em Melo, (Serra da Estrela) e aí aprendi a sensibilidade que tenho.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 21.

<sup>2</sup>«Determinar em que medida um ambiente nos afectou é praticamente impossível. Isto porque a pessoa que se é, é una, indivisa, absoluta. (...) O que mais posso fazer em relação a mim, é referir o condicionalismo da minha infância (...) Espaço, origens, vento, neve, solidão, e a cor escura do granito e dos pinhais, e a cor escura das gentes, e a sua presença espectral e a sua trágica rudeza, e o silêncio de tudo e a própria alegria furtiva quando é a hora das concessões para isso, e o signo da eternidade que a tudo marcou, e o halo genesíaco que a tudo envolve – são inexoravelmente os sinais com que me entendi através da serra em que me criei, os elementos do acorde único que em mim ressoa.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981, p. 24.

Ainda neste ano de 1916 e à margem do desastre humano e socioeconómico em que redundaria a participação portuguesa no primeiro conflito armado mundial, a sociedade portuguesa era, igualmente, abalada pelo tremor estético do *Primeiro Modernismo*. Neste abalo estético pontificavam autores como Fernando Pessoa, Mário de Sá-Carneiro, Almada Negreiros ou Amadeo Souza Cardozo, detentores de um incontestado, incontornável e revolucionário brilhantismo, cuja influência no universo literário, intelectual, cultural da época e das gerações posteriores foi intensa. À escala nacional daquele tempo, o advento do movimento modernista foi uma buliçosa revolução, um autêntico terramoto cultural, que mudou drasticamente o modo como a arte passou a ser vivida e anunciada nas suas formas e expressões por poetas, prosadores, pintores e outros artistas deste período e que tiveram por maior ousadia viver tudo de forma intensa, voraz e profunda, numa imolação de vida e morte, num delirante assomo de ansiedade e inquietude.

Enquanto Lisboa vivia agitada com o frenesim modernista, assistindo à polémica da publicação do Manifesto Anti-Dantas da autoria de Almada Negreiros, Amadeo Souza Cardozo realizava duas grandes exposições modernistas no Porto e na capital, Mário de Sá-Carneiro, um dos mais entusiastas e geniais promotores do modernismo em Portugal e que de forma mais telúrica elevou ao expoente máximo a reivindicação do nascer de novo das artes e da literatura, em ruptura com os padrões clássicos oitocentistas, suicida-se em Paris. Na aldeia de Melo, longe deste troar ruidoso pejado de sonoras e ribombantes interferências, o infante Vergílio António Ferreira apurava os sentidos no mais pleno alheamento do frémito modernista e escutava a música da natureza na sombra imensa da serra, no premonitório silêncio granítico da aldeia natal, indiciador de uma liturgia final no altar cosmológico da montanha visitada pelo vento, pelas tempestades brancas de neve, pelas memórias originais, incisivas e profundas.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>«A sensibilidade que tenho aprendi-a na província em que nasci. Bem sei que isto é um modo de dizer mecanicista; porque um Aquilino, que é da mesma província, aprendeu uma sensibilidade diferente. E todavia... O facto é que eu não sei falar senão do ambiente em que nasci. Mesmo o Alentejo (e vivi lá 14 anos) só afinal o entendi como um eco da Beira. Porque a planície e a montanha falam a mesma voz primordial (...) O espírito do lugar é-me difícilimo aprendê-lo porque justamente aprendi esse no espírito

A natureza exerceu sobre Vergílio Ferreira uma forte influência, que se transmutou em presença constante ao longo de toda a sua obra. Alimentou a perene finitude simbólica do sagrado existencial por onde se move o autor, ocupando, por isso, um lugar destacado no universo imaginário vergiliano. Dela se desdobram e desmultiplicam as dimensões incontornáveis do seu pensar e da sua escrita marcadas pelos ritmos da terra. Vergílio Ferreira guardou no seu íntimo a totalidade desta fascinação e deu-lhe permanência simbólica ao longo de toda a sua obra. Terá sido certamente na natureza, e através dela, que apurou intensa e gradualmente o sondar ontológico que o fez descortinar na arte a transfiguração e a sagração da condição da humanidade do homem.<sup>4</sup>

Podemos afirmar que até aos dez anos de idade e previamente a ter dado entrada no seminário do Fundão, a formação de Vergílio Ferreira se cumpriu, naturalmente, pela recôndita, mística e nostálgica aldeia de Melo, na contemplação minuciosa e atenta da natureza, afinando uma profunda, seminal e originária sensibilidade estética, uma forma de ver, que lhe serviu de fundação para sustentar todo um sentimento e um imaginário pleno de símbolos, signos e sinais que transfigurou na existência do homem.<sup>5</sup>

Estamos em crer que, apesar da ebulição cultural e intelectual, fruto do impulso vital e revolucionário lançado pelas primeira geração do modernismo português, a

---

em que me fez.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 25.

<sup>4</sup>«Nasci em Melo, na serra da Estrela, a meia distância entre a Guarda e Viseu. E a sensibilidade que tenho aprendi-a ali. Mas é possível que essa sensibilidade fosse não um efeito mas uma causa, que eu tenha criado a aldeia e não ela a mim. De todo o modo houve um ponto em que os dois elementos se cruzaram e é-me assim difícil separar um do outro. Fiz-me com esse ambiente mas não sei se através dele e ele foi assim o lugar ideal para me entender com a emoção nos meus livros. Neve, desolação do Inverno e o augúrio dos ventos e a presença física e metafísica da montanha que de um extremo da aldeia se vê desdobrar-se em toda a sua massa, e o erguer por trás dela a Lua de Verão são entre outros os motivos que se me fixaram largo tempo para saber ser sensível e entender-me a mim próprio.» FERREIRA, Vergílio – *Conta Corrente (1984-1985)* V. Venda Nova: Bertrand Editora, 1987, p. 576.

<sup>5</sup>«Nasci em Melo, aldeia da serra da Estrela. Infância aí até aos dez anos e reflexo disso em ambiente de alguns livros. Pais emigrados aos 2/3 anos, criação com duas tias e avó maternas – e repercussão disso também, ao que me dizem, em certas coisas que escrevi. Depois, seminário e formatura em Coimbra. Lembranças da juventude? Cresci um pouco à margem da festa juvenil. Razões várias. Uma, talvez de interesse, a das constantes desavenças com o meu irmão corpo que não estão ainda completamente resolvidas.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 21.

primeira década de vida de Vergílio Ferreira foi influenciada forte e indelevelmente, não por qualquer sugestão oriunda de correntes estéticas vanguardistas, mas por uma intensa, constante e profícua iniciação natural nos mistérios profundos da sensibilidade e do existir do homem. Importa também lembrar o quão longínquos estes caminhos montanhosos perdidos na serra ficavam do universo da cultura e da arte, que podemos afirmar que esta lonjura atravessou toda a estadia de Vergílio Ferreira no Seminário do Fundão e no Liceu da Guarda.<sup>6</sup>

É após a sua entrada na Universidade de Coimbra, onde no ano de 1933 se inscreveu no curso de Filologia Clássica, que se poderá, propriamente, afirmar que o escritor começou a fazer o seu percurso intelectual num sentido mais abrangente, tomando contacto através da leitura dos grandes autores portugueses e europeus, com esse ruído cultural e estético-literário, distinto do sopro do vento a assobiar nas escarpadas volumetrias da serra e do som cristalino das águas que desciam estreitas e imbricadas por entre o manto rochoso, desde o âmago maciço da montanha até à claridade da floresta eivada de pequenas e afiladas gargantas rasgadas na rocha.

Vergílio Ferreira é, então, admitido à Universidade de Coimbra, aos dezanove anos de idade. É possível afirmar que, nestas quase duas décadas de vida, o seu percurso de leituras foi pouco mais do que nulo relativamente ao que já havia sido produzido, não só em Portugal, mas também por toda a Europa e no continente americano como, aliás, o próprio autor o confirma em discurso directo.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>«A casa onde nasci. Vou à aldeia de ano a ano, quando vou. Bem vê. Não é fácil evitar o passado. (...) Recordações especiais, não; mas prende-me à aldeia, naturalmente, o ser de lá a minha infância. Assim, com a transfiguração do passado, eu conservo a transfiguração do ambiente em que vivi, o mistério da montanha e as suas lendas, a rudeza melancólica das pessoas e coisas que descobri em pequeno. Ora, se a arte visa a emoção síntese da vida, o filtro da distância ajuda a mesma arte. Por isso me agrada utilizar as dominantes desse ambiente remoto e as utilizo com frequência. Todos podemos referenciar na infância vários factos que nos expliquem. Mas o problema está em sabermos que parte de nós lhes respondeu, ou seja, em que medida já éramos esses factos. Ora é justamente isso que não é fácil esclarecer.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 23.

<sup>7</sup>«A minha formação não existiu. Sou um autodidacta para o que mais importa. Passei o liceu sem me darem um livro para ler. Leituras poucas, portanto, e sempre ao acaso. Mas fiz versos. Gostava de fazer isso, fabriquei-os em abundância. Depois em Coimbra: leitura de O Primo Basílio e a descoberta de que a literatura existia; leitura de Um Lugar ao Sol e a descoberta de que existia literatura «moderna»; depois os americanos todos; finalmente A Condição Humana, que não entendi ou entendi do avesso. Só mais tarde Sartre, Camus, etc. e Malraux, para o entender do direito. a minha formação literária foi de

A sua chegada a Coimbra assinala, então, o começo da tomada de contacto com leituras que no escritor se revelarão influentes na sua formação cultural, intelectual e estética, mas também na sua futura actividade literária, nomeadamente, através do contacto e proximidade que a vida académica coimbrã lhe proporcionou com José Régio, a figura maior do movimento da Presença. Não foi, no entanto, apenas este convívio com Régio que o influenciou, pois pôde conviver, igualmente, com outros *presencistas* como Branquinho da Fonseca, Adolfo Casais Monteiro e João Gaspar Simões, todos eles figuras destacadas de um movimento estético-literário que, a partir de 1927, agitou a cidade do Mondego e se estendeu ao resto do país através da difusão da revista que deu nome ao próprio movimento.<sup>8</sup>

O facto de Vergílio Ferreira ter chegado a Coimbra sem um percurso realizado nas leituras da época e sem que estivesse, propriamente, integrado num movimento cultural, fez com que fosse, de algum modo, apanhado no meio de uma contenda estética, que a breve trecho se desenhou entre o *presencismo* e um *neo-realismo* emergente, que nessa altura ganhava força nos diversos quadrantes da arte e da cultura e que, contrariamente ao movimento da *Presença*, era apologista de uma arte social, politicamente comprometida. A literatura de natureza mais intimista, reflexiva e de questionamento existencial, começou a ser contestada por uma literatura

---

certo modo sinuosa e difícil. Durante a minha frequência da Faculdade de Coimbra, lia, evidentemente. Mas, por motivos que nem sei bem explicar, afastei-me, ou melhor, isolei-me da juventude mais integrada no mundo das leituras. Posso mesmo dizer que os caminhos que comecei por trilhar dentro da literatura, foram um misto de inspiração pessoal e produto do acaso. A minha formação foi, pois, muito pessoal e restrita. Naturalmente que tomei contacto com a literatura brasileira, tendo-me impressionado especialmente Jorge Amado, Erico Veríssimo e mesmo Graciliano Ramos. Entre os portugueses, tomei um interesse especial pelo Eça. O Primo Basílio foi para mim o romance choque.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 30.

<sup>8</sup> «O primeiro número da revista presença apareceu no dia 10 de Março de 1927, na cidade de Coimbra, com um sub-cabeçalho que indicava tratar-se de uma Folha de Arte e Crítica. Os directores e editores da revista eram Branquinho da Fonseca, João Gaspar Simões e José Régio. A revista começou por ser quinzenal mas, a partir do quarto número, deixou de respeitar-se a periodicidade inicial. (...) Nesse primeiro número, saído fez há pouco cinquenta anos, José Régio, que publicara dois anos antes os Poemas de Deus e do Diabo e tinha, incontestavelmente, um grande ascendente intelectual sobre os seus companheiros de tertúlia, assinava um artigo programático que, em termos de grande abertura, indicava as linhas de força orientadoras da revista: Em arte, é vivo, tudo o que é original. É original, tudo o que provém da parte mais virgem, mais verdadeira e mais íntima duma personalidade artística. A primeira condição duma obra viva é pois ter uma personalidade e obedecer-lhe.» LISBOA, Eugénio – *O Segundo Modernismo em Portugal*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983, pp. 22-23.

programática, na qual se patenteava uma forte carga ideológica que não escapou a uma orientação marxista, ferozmente crítica das análises psicológicas individualistas e alienantes do *presencismo*.<sup>9</sup>

A problemática do *neo-realismo* elegeu, como tema fundamental da obra literária, todo um conjunto de questões amplamente relacionadas com o condicionalismo socioeconómico dos povos, debateu e analisou a luta de classes nele implicada, visando contribuir para o desaparecimento da exploração do homem segundo uma linha ideológica marxista. Semelhante facto, remeteu o *neo-realismo* para uma interpretação dinâmica do materialismo dialéctico, lançando-o para uma perspectivação de índole marxista da cultura, da arte, da religião, do direito, dos costumes e até do próprio conceito de natureza humana, em que os aspectos referidos não passam de super-estruturas das infra-estruturas económicas.

Considerando que as realidades económicas se transformariam pela luta de classes, as super-estruturas delas derivadas, e sobre elas assentes, teriam que se transformar. Daqui se inferiu que a cultura, a arte, as crenças religiosas, as leis, os costumes e tudo o que o homem em determinado momento pensa de si e que, segundo os marxistas, constitui a sua natureza, não são realidades imutáveis, mas realidades em evolução contínua.

É o homem que se faz, e ao fazer-se realiza também a sua própria história. Em face desta evolução dialéctica, o literato poderia assumir duas atitudes: aceitar o mundo tal qual era, conformando-se com esta realidade sem combatê-la, o que implicava que a obra literária não deixava de ser uma recriação de efémeras super-

---

<sup>9</sup>«Confronto, pois, entre duas concepções do mundo totalmente diversas. A da Presença — repetimo-lo — não ultrapassava, de um ponto de vista ideológico, um humanitarismo ainda mais dessorado que o da Geração de 70. Não pensava em quaisquer soluções para o mundo, porque os seus representantes intelectuais interessavam-se exclusivamente numa actividade, a do escritor que escreve, a qual pressupunham com tenacidade corno ser desligado dos interesses mais gerais (e logo inferiores) do comum destino humano. Não aceitavam que a obra dele pudesse ser, antes de mais e acima de tudo, fruto de uma consciência social, consciência na qual participava a própria singularidade (ou excepionalidade) psicológica do artista, como reflexo do mundo extremamente vasto e complexo onde se formou «adaptando-se e reagindo em maior ou menor escala, integrada (contra ou a favor e nas várias e subtis gradações que estas atitudes podem assumir) num todo económico, político, social, de tradições culturais ou outras, de ideologias; em suma: no complexo contraditório, instável ambiente de uma época.» TORRES, Alexandre Pinheiro – *O Movimento Neo-realista em Portugal na sua Primeira Fase*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983, p. 53.

estruturas e reflexo ultrapassado de realidades tendentes ao desaparecimento, ou então, o literato poderia assumir uma outra atitude, que o conduziria à apreensão do homem na sua totalidade, com todas as implicações de natureza bio-psico-social.<sup>10</sup>

As realidades sócio-económicas evoluíam pela dinâmica da luta de classes, por isso, o literato integrava-se, automaticamente, no evoluir da história, fomentando esta evolução. Só esta atitude era válida para os marxistas. Na verdade, a missão do escritor, depois de estar na posse das leis da evolução dialéctica da vida da humanidade, consistiria em tornar conhecidas estas leis, fazendo com que o movimento evolutivo, através do qual o homem se faz pela história, se acelerasse, permitindo que o homem não fosse realizado pela história, mas que realizasse, isso sim, a própria história. O artista que se transforma numa força apreciável, teria que comprometer a obra literária neste evoluir histórico, colocando de parte a arte pela arte, e criar condições para o surgimento de uma literatura de tese. Esta posição mereceu sempre o mais vivo repúdio por parte de Vergílio Ferreira e a mais profunda discordância.<sup>11</sup>

A literatura neo-realista encontraria, então, na luta de classes, o seu tema fundamental. A luta entre exploradores e explorados, corporizada numa espécie de dicotomia maniqueísta, em que o capitalista e o burguês representam todo o mal humano e o proletário simboliza a defesa da verdade histórica e da justiça. O escritor

---

<sup>10</sup>«(...) o que de um ponto de vista neo-realista, profundamente no plano da Ideologia, caracterizou negativamente os homens da Presença: a sua fé na «arte-pela-arte», na «arte inútil»; o seu apoliticismo; o seu idealismo; o seu humanismo humanitarista (à maneira da geração de 70) quando vagamente o havia; a sua crença na reforma moral do Homem, desde dentro; quando mesmo só nesta espécie de reformismo se acreditava; o seu escandaloso descaso pela circunstância histórica do mundo; o seu horror pelas transformações sociais; o seu conservadorismo, quando não o seu reaccionarismo; o seu profundo anti-marxismo, mesmo quando se reivindicassem de socialismo que não poderia ser senão uma tinta já leve do que haviam palidamente herdado do proudhonismo oitocentista.» TORRES, Alexandre Pinheiro – *O Movimento Neo-realista em Portugal na sua Primeira Fase*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983, p. 63.

<sup>11</sup>«(...) Tudo o que pertence a uma obra de arte é em função dela que existe. Subordinar tal obra a “intenções não estéticas” é afirmar que tais intenções estão fora de causa como arte. Quando falamos de arte é disso que falamos. O equívoco vem de normalmente julgarmos que uma “ideia” artística é ainda e simplesmente uma “ideia”. Não é tal: é arte. (...). A arte não informa: aparece. Não ensina: revela. Uma obra de arte não é um relatório. As ideias em arte não são sequer para a “inteligência”, a não ser depois de se esgotarem onde tinham algo a dizer. Não são para entender: são, quando muito, para meditar, ou seja, para nos prolongarem a vibração.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 100.

neo-realista combaterá, evidentemente, ao lado do proletariado e contra o capitalismo e a burguesia que o escravizam, contradizendo na teoria e na prática a tese do fatalismo sociológico da pobreza. A vaga *neo-realista*, que disputou a tendência estético-literária no Portugal das décadas de 30 e 40, proclamou, sem surpresa, ao contrário do que era apanágio dos *presencistas*, uma arte comprometida com a mudança sócio-política, ao invés de apenas se preocupar com posicionamentos estéticos e com a arte pela arte.<sup>12</sup>

Foi neste quadro social, cultural e intelectual, que o escritor teve que se posicionar, sem que tivesse sentido pertencer, verdadeiramente, a qualquer dos movimentos estéticos em questão. Vergílio Ferreira reconheceu que o *presencismo* teve alguma ligeira influência no seu arranque inicial, nomeadamente, no seu romance *O Caminho Fica Longe*, mas não foi nunca um *presencista* no sentido autêntico, da mesma forma que reconheceu ter sido influenciado pela corrente *neo-realista* na produção subsequente dos romances *Onde tudo foi morrendo* e *Vagão J*, mas sem que alguma vez tivesse sido, propriamente, um neo-realista.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup>«... O Neo-Realismo não se debruça sobre o povo: mistura-se com ele a ponto das suas obras não serem mais que uma das muitas vozes dele. E, por isso, não está interessado (como, com tanta injustiça, se tem pensado) em limitar o seu campo a este ou aquele personagem, a este ou aquele meio. Está interessado sim, para poder bem reenquadrar o homem no seu todo social, em concretizar a sua visão do mundo, em cada caso e em todos os casos. (...). Os neo-realistas pensam que os indivíduos são um produto do meio mas que, por sua vez, esse meio é, em grande parte, produto das suas mãos. (...) O seu conceito de objectivo, e portanto de real, considera indispensável, como se disse já, o momento do subjectivo. É o que explica a necessidade de coexistência de Realismo e de Romantismo para a existência de Neo-Realismo. Por um lado, a narração da verdade, da verdade sem deturpação, tal como só pode vê-la e amá-la um homem ascendente; por outro lado, e simultaneamente, o sonho — sem o qual nenhuma obra pode viver e actuar, o sonho melhor de todos os sonhos — que é o que parte do real e tende para ele... (...) O Neo-Realismo não compreende o homem desligado da vida social e encara-o, portanto, de um ângulo diferente de observação, mas deseja também o maior aprofundamento do indivíduo. Serve-se de todas as descobertas fecundas do interiorismo e apenas rejeita o que lhe parece tão só fruto de uma imaginação sem controlo.» DIONÍSIO, Mário. Cit. por TORRES, Alexandre Pinheiro — *O Movimento Neo-realista em Portugal na sua Primeira Fase*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983, pp. 62-63.

<sup>13</sup>«Repetirei, pois, que a esse movimento eu não estive ligado, digamos, como um apóstolo ou mentor, etc, etc, etc. Simplesmente encontrei-me com ele. Encontrei-me com ele porque essa era a atmosfera do tempo e porque essa era a minha tendência. (...) Se realmente o neo-realismo se continua, assimilando outras tendências, eu continuo neo-realista. Se não, não. Se por neo-realismo nós entendemos da defesa do humanismo em todos os aspectos ou no maior número de aspectos e não apenas naqueles em que ele se realizou, então eu sou neo-realista. Se realmente limitamos o neo-realismo que determinados escritores focaram, eu, naturalmente, estou um pouco afastado disso, se bem que esses aspectos me continuem a merecer o maior interesse, a maior simpatia. Continuam



Para melhor compreendermos a oposição entre o *presencismo* e o *neo-realismo* emergente no começo da década de trinta, bastará atentar nos diversos acontecimentos que eclodiram, em termos europeus e mundiais, a partir da guerra de 1914-18. Um vislumbre sobre este período, mostra-nos toda uma longa sucessão de tensões políticas, económicas e militares, que passaram pela Revolução Russa, pela Marcha de Mussolini sobre a cidade de Roma, pelo Black Friday em Wall Street, pela ascensão de Adolf Hitler ao poder, pela Grande Marcha de Mao Tsé-Tung, pela promulgação das leis anti-semitas de Nuremberga, pela Guerra Civil de Espanha, pela invasão da China pelas tropas japonesas, pela anexação da Áustria pela tropas do Terceiro Reich. Tudo isto culminando na previsível e crescente inevitabilidade de um segundo conflito armado à escala mundial, que ocorreria entre 1939 e 1945.

Os tempos que se viveram foram de grande sacrifício, com elevados custos humanos e económicos, resultando da sucessão deste conjunto de factos, a que se poderiam aduzir outros de grandeza e impacto menos invasivo, embora, no seu conjunto, todos tenham a sua quota contributiva para auxiliar na clarificação contextual do porquê de, na época em que Vergílio Ferreira se instalou em Coimbra, se assistir à consolidação de uma corrente literária que se bateu, desde o seu aparecimento, por um primado do individual sobre o colectivo, da dimensão psicológica sobre a dimensão social e da intuição sobre a razão.

No entanto, numa perspectiva contrária à da *Presença*, a corrente literária *neo-realista* assumiu-se como imagem do mundo conflituante, em ruptura com o individualismo e intelectualismo psicológico *presencista*. Introduziu a natureza social dos problemas, que afectavam as populações que sucumbiam ao desregramento capitalista, a denúncia da injustiça social e a sedução socialista, por contraposição à ditadura.

A literatura *neo-realista* traduziu uma determinada noção de consciência de classe e das classes, influenciada, em grande medida, pelos escritores do nordeste brasileiro, como Graciliano Ramos, José Lins do Rego, Erico Veríssimo e Jorge Amado.

---

decerto, mas...preocupo-me com outros. E é o que tenho a dizer.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 100.

Mas a influência destes escritores nordestinos fez-se sentir, igualmente, pela divulgação que fizeram de autores norte-americanos como John Steinbeck, John dos Passos, Scott Fitzgerald, William Faulkner e Ernest Hemingway. Não é, por isso, difícil de perceber, que o Vergílio Ferreira dos romances iniciais se tenha debatido com esta realidade intelectual, estético-cultural e sócio-histórica que, a bem dizer, o coloca entre as barreiras *presencistas* e *neo-realistas*.<sup>14</sup>

Todavia, e dado o contexto emergente do neo-realismo, o escritor sentiu, certamente, dificuldade em escapar a este ambiente, embora, do ponto de vista da sua identificação intelectual e estética, insistamos que Vergílio Ferreira de modo algum se filiou, verdadeiramente, em qualquer das correntes literárias. Esta aparente dificuldade, torna-se mais perceptível quando consideramos a sua tríade romanesca inicial, constituída pelas obras *O Caminho Fica Longe* (1939), *Onde tudo foi morrendo* (1942) e *Vagão J* (1944). Estes romances iniciais foram tentativas de posicionamento intelectual e estético, manifestando, equivocadamente, uma determinada consagração *neo-realista*, embora remetam, no entanto, para horizontes literários mais amplos, que não se encontram cingidos a este ou àquele acorrentamento estético-literário e intelectual.

Uma leitura atenta das três obras iniciais da ficção romanesca vergiliana, deixa perceber que não é a dimensão social, política, ou sequer ideológica, que interessa, propriamente, a Vergílio Ferreira, enquanto possibilidade de criar literatura, porque a sua preocupação incide sobre um domínio de maior intimidade e essencialidade: a condição humana. O que interessa ao escritor é pensar o Homem e o mundo em que lhe foi dado viver, na intensidade emocionada da sua tragédia, ou na plenitude da sua

---

<sup>14</sup> «A minha geração, como é sabido interessou-se vivamente e foi largamente influenciada pela literatura brasileira – de um Jorge Amado, Graciliano Ramos, Lins do Rego, Erico Veríssimo. A razão desse interesse é perfeitamente explicável: ela tem que ver com ainda com uma determinada situação política. Para uma literatura de imediata acção social como a do famigerado neo-realismo, nós não tínhamos modelos senão os brasileiros. A própria literatura estrangeira – nomeadamente americana que pudesse interessar-nos, dificilmente a poderíamos conhecer senão em traduções brasileiras.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 160.

alegria breve. O romance vergiliano não é uma narrativa das misérias materiais do homem ou das suas imediatas necessidades de sobrevivência.<sup>15</sup>

O início da vida literária do escritor foi marcado pelo despertar de uma arte de carácter social, vocacionada para a expressão programática do espectáculo do mundo, espectáculo este que, sustentado pelos quadros romanescos, o escritor recusaria, posteriormente, sob a designação de *romance espectáculo*. Se as suas primeiras obras de ficção, sobretudo *Vagão J* (1946) e *Onde tudo foi morrendo* (1943), parecem atestar uma quase afinidade com o ideário *neo-realista*, tal pode apenas entender-se à luz do que afirmámos em parágrafo anterior. Por outro lado, a sua ensaística e diarística não deixam de sublinhar, repulsivamente, o asco por uma literatura de inspiração marxista, que era o que sucedia com a *neo-realista*, comprometida com os valores políticos e partidários, mas não com a condição humana.<sup>16</sup>

Apesar das objecções que Vergílio Ferreira colocou à literatura do *neo-realismo* e que se prendiam com a instrumentalização da arte defendida pelo movimento, o escritor não deixou de lhe reconhecer, contudo, o mérito de ter recuperado para o domínio artístico um género literário, parcialmente esquecido pelos escritores dos movimentos estético-literários anteriores, de onde sobressaem o *Orpheu* e a *Presença*. O romance readquire uma vitalidade, fruto dos esforços neo-realistas, que o reabilitaram de um limbo em que se perdera desde os tempos do *realismo* e do

---

<sup>15</sup> «As minhas relações com o existencialismo já vêm de longa data. O meu primeiro livro, escrito há uns vinte e tantos anos, ou seja, quando eu ignorava tal corrente, tem já que ver com essa doutrina – e aqui retomo o que disse em resposta a outra pergunta. E no entanto dizer-me “existencialista” não me agrada, por mil razões, entre elas a de que tal denominação pode englobar alguns aspectos que não me dizem respeito. Fundamentalmente o que me interessa no existencialismo é o meu interesse pelo homem-problema e o que num domínio profundo se exprime pela interrogação. (...) Nasci para a literatura nos fins da II Guerra Mundial. A esperança ou a certeza quebradas depois na dúvida e na questionação alargada, foi a sorte que me coube. Do “homem económico”, ao homem que o excede vai todo o percurso que realizei. Mas o próprio “homem económico”, que eu julguei cumprido na planificação estatal, sofreu-me graves restrições ao exemplo nada edificante dos países em que se efectivou. Mas sobretudo o que veio preocupar-me foi justamente o que a esse homem excede.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 172.

<sup>16</sup> «Porque o homem não cabe num plano quinquenal, muito menos numa tigela de arroz e só morto se ajeita nas quatro tábuas do fim. Assim me interroguei sobre o quem era e o seu destino, sobre o seu lugar no vazio do mundo.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 199-200.

*romance-espectáculo*, substituindo-lhe os valores, pretensamente individualistas, do *presencismo*, pelos valores do Homem.<sup>17</sup>

Poder-se-ia considerar, de acordo com alguns críticos da obra vergiliana, que após à sua *desafecção* do *neo-realismo*, o escritor teria, afinal, acabado por dar plena continuidade às conquistas deste movimento, precisamente por na sua obra se verificar um apego aos valores do Homem, que o neo-realismo chamou a terreiro. Nada mais erróneo e que se justifica com a natural tendência da crítica agrilhoar os escritores ao clima intelectual e cultural da sua época. Vergílio Ferreira não foi, de plena consciência e no sentido autêntico do termo, um neo-realista, como não deu qualquer continuidade às conquistas neo-realistas para o domínio da literatura e do romance de ideias.

Alguns críticos, pouco identificados com a obra do escritor, entendem que os valores do homem, que o *neo-realismo* fez substituir aos valores *presencistas*, tiveram expressão, continuidade e aprofundamento, no carimbo do existencialismo, que usam, abusivamente, em nova tentativa de catalogação da obra vergiliana. Este facto é evidente nas muitas tentativas feitas nos diversos estudos críticos que chegaram ao nosso conhecimento e em que se refere que o humanismo vergiliano se deixou, voluntariamente, condicionar, em toda a sua produção ficcional posterior a *Mudança* (1949), ao reclamar para a obra de arte uma posição em face da vida, na qual perpassou sempre, de modo grandiloquente, um tom de fina interrogação, matizada numa profunda afinidade ao existencialismo sartriano.<sup>18</sup>

O que os críticos parecem esquecer é que, se acaso o escritor fosse filiado num qualquer existencialismo, ou sequer numa qualquer doutrina existencialista, sê-lo-ia, certamente, por influência de um Platão, de um Santo Agostinho, de um Marco

---

<sup>17</sup>«Naturalmente um romance não vai além de uma meditação, não se pode confundir com um guia de bom viver. Mas pôr um problema é de algum modo superá-lo pela simples objectivação. Isso impede, pelo menos, que outra problemática se absolutize, absorva em si toda a possibilidade de problematização, trace os limites de todo o problematizável – ou isso permite, e em suma uma abertura de horizontes.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 172.

<sup>18</sup>«O grande tema de toda a minha obra é o humanismo, ou seja, a possibilidade de fundar em dignidade e plenitude a vida do homem.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 207.

Aurélio, de um Cícero, ou de um Lucrécio e nunca por influência de uma certa doutrina existencialista, forjada em pleno século XX nas trincheiras da guerra.

Os estudiosos da obra de Vergílio Ferreira têm esquecido que a grande filiação vergiliana se situa em Hegel e na sua fenomenologia. À imagem do filósofo de Estugarda, também o nosso escritor bebeu no gérmen existencial e interrogativo dos gregos razão, em virtude da qual o seu humanismo, supostamente existencialista, tem raízes intelectuais e culturais bem fundas num tempo de sabedoria. De tal modo, que não faz sentido defender que a constante questionação vergiliana, filiada numa ordem de interrogação metafísica, é interrogativa por afinidade com a doutrina existencialista quando o que, afinal, se traduz na ficção vergiliana, é toda uma problemática que vai da subjectividade à intersubjectividade do sujeito, interrogando intensamente o problema da morte, da angústia, do absurdo, da liberdade, do absoluto e da pura transcendência.

É uma falsa questão afirmar que há uma problemática existencialista na obra de Vergílio Ferreira, nomeadamente, a partir de *Mudança*. O que é passível de se afirmar, é que a sua obra é uma longa construção pela descoberta e auto-revelação do sujeito, pelo desejo do outro e que, em quase todas as suas narrativas, encontramos uma composição de personagens, cujo percurso vital se encontra marcado pela experiência de intensas *situações-limite*, que cingem a nossa vida à especificidade da sua circunstância. Não surpreende, por isso, que observemos personagens que se debatem com profusos problemas de auto-imagem, que as afastam do amor ideal e aproximam da tragédia e que encontremos outras personagens às quais a morte, ou o seu anúncio, catapulta para uma conjuntura experiencial e vivencial, que as conduz à descoberta de si, outras que deambulam na solidão e outras que se espantam, metafisicamente, com a evidência da beleza.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup>«Tanta coisa me preocupa! Depende dos níveis em que nos situamos. (...). Mas o que a outro nível me preocupa é o destino do homem no mundo de hoje, no mundo que parece estar a começar, mas com uma estruturação complexa. (...). A morte preocupa-me sempre. Mas à medida que a sua distância diminui, vamo-la assumindo. (...). Mas o seu mistério persiste: a confrontação entre aquilo que é o extraordinário da vida humana e esse nada integral que é a morte, intriga-nos. Simplesmente a habituação do problema atalha-lhe a virulência.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 44-45.

Outras situações interessam, obviamente, ao escritor, como sucede com o problema da descoberta do *Eu*, da definição do *Outro*, da insuficiência da palavra, da incomunicabilidade humana, da experiência da doença e da dissolução do corpo que, associados à sempre acutilante problematização da transcendência, ajudam a constituir aquilo que interessa, particularmente, ao romance de Vergílio Ferreira: uma narrativa que implique que o homem se destaque da colectividade e que, numa determinada heroicidade ou isolamento, se construa enquanto personagem, mas uma personagem maior e transversal a todas as narrativas. O que interessou a Vergílio Ferreira foi realizar o acompanhamento desta complexificação processual, até ao absoluto conhecimento da realidade antro-po-fenomenológica do homem, colocado diante de si próprio, em face do mistério absoluto da vida.<sup>20</sup>

Vergílio Ferreira não foi um escritor alinhado, comprometido, ou engajado, com os movimentos estético-literários *presencista* e *neo-realista*. Estes movimentos constituíram *apeadeiros*, por onde o escritor passou sem se deter neles, enquanto, obstinadamente, tecia o seu rumo literário, alinhavando-o com um conjunto de necessárias leituras que ia realizando. Dado o contexto intelectual e cultural do percurso do escritor, não se afigurou tarefa fácil escrever um romance em Portugal, nas décadas de 40 ou 50, que remasse aberta ou conscientemente em sentido contrário à corrente literária vigente e procurasse um intenso e angustiado questionar dos grandes problemas do Homem e das suas relações com a transcendência.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> «O Eu de que me ocupo é mais profundo do que o Eu daquele que fala de si. É um Eu que diz respeito a todos os homens. A problemática da Morte, a existência de Deus, ausência de Valores, tudo isso parte justamente da reflexão sobre essa problemática do Eu. (...) A “nobreza” de um homem (e porquê “nobreza” e não simplesmente “dignidade”?) cumpre-se no que o distingue como homem ou seja no que o afasta de uma aproximação animal. Todos os valores estão em crise pela falta de um incontestável que os sustente. (...) Mas se todos os valores existem em função do homem, não é difícil que toda uma moral se recrie e a nobreza ou dignidade que vem nela. Se a “nobreza do homem consiste em acreditarmos nela”, é porque simplesmente tal nobreza existe. A dignidade do homem está em respeitar-se pelo que o distingue. E o que o distingue começa no saber que é. Ou seja, no ser livre.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 149-150.

<sup>21</sup> «O meu grande tema é, pois, a interrogação fundamental sobre a justificação da vida e do destino do homem, sem que todavia isso implique o esquecimento de tudo quanto aí de “religioso” se inclui, implicando antes a sua superação.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 207.

A violência das duas grandes guerras e dos anos de tensão ideológica e económica, não só não destruíram a criatividade artística, como inspiraram, inclusivamente, alguns caminhos, temas, métodos, estruturas e linguagens para a Arte. Esta realidade dos anos 40 e 50, inspirou uma sensibilidade do mundo e do homem, criadora do momento e da oportunidade catalisadora do aparecimento de um pensar filosófico de dimensão antro-po-cosmológica e de uma literatura capaz de traduzir o debate de ideias, de uma forma de representação, de uma expressão da interioridade humana e da presença angustiada do homem na existência.

Uma literatura que conseguisse exprimir uma inabsoluta sensibilidade do caos e o surgimento de um novo universo criativo, assente nas relações entre a literatura e filosofia, que consignaria uma sólida e complexa base, sobre a qual se começaria a construir um romance substancialmente diferente daquele que no século XIX se afigurou como cânone clássico. O novo romance seria uma narrativa de vanguarda, que pensasse e problematizasse a modernidade do homem, do mundo e da existência do Homem, no seio desta *hodierna* mundanidade.

Uma semelhante problematização corresponderia à radical tomada de consciência do homem sobre a sua condição solitária de ser, da sua cognoscência da realidade do nascer e do morrer, pois morre só e mergulhado numa angústia provocada por uma existência destinada ao absurdo da morte no mundo fragmentário. Todavia, a opção vergiliana por este caminho literário em determinada peregrinação solitária não se afigurou nada fácil, apresentando diversos obstáculos, cujo maior de todos seria o facto de, em pleno momento epopeico da denominada literatura social, realista, o escritor remar contra esta maré, introduzindo na ficção portuguesa um romance que ambicionava tratar das grandes questões da Arte, do Homem, da Filosofia e da Existência.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup>«Realizar o reino do homem sobre a terra. Como é este, porém, um objectivo limite, nele se implica uma cadeia de objectivos. O primeiro elo da cadeia é a justiça social e económica; o último, o da reconciliação com a nossa condição humana. Mas o último é realmente um limite, ele existirá somente como apelo já que o homem não tem limite.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 152.

De que modo se poderia criar, então, um romance que oferecesse a possibilidade de experimentação de novas linguagens, novas estruturas romanescas e que surgisse como alternativa à entediante representação naturalista do mundo e abrisse lugar a uma representação simbólica? De que modo se poderia criar, então, um romance que discutisse e expusesse ideias, permitisse a recriação poética da realidade, abrindo-se à subjectividade do artista, ao tratamento metafórico e expressionista desta mesma realidade?

Necessário se afigurava criar, por conseguinte, um romance através do qual fosse possível introduzir outra tipologia de representação do mundo, que se interessasse pela *coisificação* do homem e pela ácida desvalorização da sua humanidade. Uma humanidade acentuadamente mais questionável, na sua própria inquestionabilidade, face a contextos epocais e por se apresentar mais tecnológica, cientificada e materialista. Afigurava-se urgente o aparecimento de uma literatura que ultrapassasse, largamente, as questões da política local, da luta de classes e do combate ideológico.

Em face do que temos afirmado, parece tornar-se claro que, para compreender a escrita ficcional vergiliana, é preciso entendê-la em torno do conceito nuclear de *romance de ideias*, para podermos qualificar a profunda transformação operada ao nível do género romanesco contemporâneo. Para Vergílio Ferreira, estava fora de questão continuar a escrever romances sob a clássica influência de Balzac, Flaubert, Stendhal, Hugo ou Zola. O afastamento do escritor para longe da concepção neo-realista, valeu-lhe a criação de uma concepção particular de romance, gradualmente centrada na reflexão e na polemização dos grandes problemas que se colocam à existência humana e que contribuem para uma perspectiva individual do romance, adequando-o, por sua vez, a uma forte indagação antropológico-filosófica.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> «Em primeiro lugar o meu sempre admirado Eça. Não o do adultério, etc., como é óbvio. Nem mesmo o da graça por mais fina. O outro. O que sobra ainda desses. O da palavra. (...) O escritor cuja português cuja problemática está mais perto da minha, é Raul Brandão. (...) O escritor estrangeiro que mais me entusiasmou foi o grande Malraux. Aliás, eu tenho um estudo sobre Malraux já publicado.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 44-45.



O *romance de ideias* foi uma forma do escritor abordar uma questão central de toda a arte, ou seja, uma maneira de tratar o problema metafísico-ontológico do homem, à luz do seu tempo presente e da eternidade. Numa conhecida distinção vergiliana sobre esta concepção romanesca, o escritor refere que mais do que meras *perguntas* para as quais se esperam respostas, formulam-se *interrogações* diante do mistério da existência e da solidão do homem, do absurdo da morte e da presença do sagrado que se acerca de nós. A ausência de mitos e a morte da divindade prometeram uma desejada e ilimitada liberdade, que produziu no homem o despertar para uma acutilante consciência da finitude, arrastando-o para o absurdo e para uma dimensão trágica da condição humana. O *romance de ideias* corresponde à concepção romanesca condizente com a instabilidade do homem e das suas problemáticas.<sup>24</sup>

Os protagonistas destes romances transformam-se, então, em *heróis problemáticos*. O *herói* vergiliano, protagonista de todos os seus romances, pode ser imaginado como *ser* e como *personagem único*, capaz de vivenciar as experiências narradas em cada romance. Este personagem evoluiu, complexamente, ao longo da extensa trajectória que a totalidade destes romances representa, independentemente de se tratar de uma concepção mais simplista, despojada e rudimentar do homem, ou, pelo contrário, uma representação humana até à mais perturbadora problemática da representação angustiada do humano. O homem vergiliano é aquele que tem fome de alimentos e nenhuma ilustração, mas também aquele que está faminto pelo

---

<sup>24</sup>«O “novo romance”, para mim, representa uma grande conquista, na medida em que deitou fora alguns dos pesos-mortos do romance tradicional, na medida em que inventou uma nova dimensão espaço-temporal, na medida, enfim, em que criou. Mas jamais eu poderia aderir à “essência” desse “novo romance”, porque para mim o acento da arte é ainda a individualidade humana, porque acredito na “personagem” (embora não na que o realismo ou o psicologismo nos legou), porque acredito no “mito da profundidade” (já que nele me reconheço), porque à “desmistificação” do objecto” a julgo uma “mistificação” (...) Julgo, pois, que, no caminho para uma maior autenticidade, o que há a revelar não é o *objecto* mas o homem. Afirmei um dia que (em grande parte pelo menos) o “novo romance” assume a inautenticidade heideggeriana, invertendo-lhe assim o significado: *Mantenho essa afirmação*. E não vejo nisso “idealismo” algum – sobretudo, não receio que se veja nisso “idealismo” algum – até porque o “idealismo” é, no seu limite, uma impossibilidade: a fenomenologia o demonstrou à evidência. Tenho prazer em me encontrar entre os primeiros que em Portugal deram conta do “novo romance”, (...) mas isso não obsta a que pessoalmente recuse a validade do seu significado humano, justamente porque a raiz última das relações do homem com o que o rodeia está no *mesmo homem*. (...) Aceito largamente o “novo romance” em múltiplas descobertas e sobretudo nas de carácter formal; não na imagem-base do homem que me propõe – ou, mais rigorosamente, que me *não propõe*.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 177-178.

conhecimento de si próprio, do absoluto, do saber, do conhecimento do *outro*, da arte, da consciência política, da demanda pela palavra essencial, da transcendência amorosa, do rememorar fulminante do filme de uma vida no augúrio da morte, da eternidade da juventude e da beleza.

Este homem apresenta-se sob diversas e evolutivas roupagens, que oscilam do trabalhador da terra ao intelectual, do artista ao pensador, do político ao jornalista, do escritor ao bibliotecário. Evolui da inconsciência de uma condição humilhada e ultrajada, na qual apenas se considera o peso do corpo e a sua fome milenar, até à consciência do absurdo, da alegria breve em que a vida se constitui sem antes nem depois, do desejo do absoluto, da transcendência e da tentativa de realização desta fugaz fulgurância na Arte e na Vida.

Cada um dos romances de Vergílio Ferreira representa uma etapa evolutiva na formação, na aprendizagem da existência, no aprofundamento de uma sensibilidade peculiar, na constituição memorial e nas suas mitificações, na emoção que nela reside e na vida que dela se projecta, enquanto milagre. O homem vergiliano é sempre o mesmo, o único, em constante processo de aprendizagem.

É o homem de uma sensibilidade permanentemente mergulhada na angústia, na transitoriedade da mutação constante a que todas as coisas estão sujeitas e, por isso, se poderá afirmar que o escritor escreveu, afinal, sempre a mesma narrativa. Uma narrativa que se constituiu como cântico final do homem que existe na nostalgia de Deus e procura a transcendência de si próprio, que pode alcançar mediante uma recriação de si próprio, através da reinvenção artística do mundo em que se encontra *caído*.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> «A minha evolução não se processou nesse sentido de um interesse colectivo para um interesse individual. Você com certeza está confundindo-me com certos poetas líricos “progressistas” que através da sua vida longamente têm falado em “eu”, “eu” e “eu”... (o que nada tem que ver, evidentemente, com o apreço que a arte desses poetas pode merecer-me). Por mim, não gosto desta palavra “eu” até porque é uma palavra nua...Põe logo um problema de pudor como aliás já tive ocasião de afirmar. O que é do meu particularismo nunca me interessou. É justamente por isso, devo acrescentá-lo ou, pelo menos também por isso, que eu nunca tive grande atracção pessoal (...) pela poesia lírica subjectiva, como jamais fui capaz de escrever um diário – um diário, entenda-se, na sua forma clássica de diário. Porque não é o indivíduo que me interessa agora, interessa-me é o homem! (...) O indivíduo aqui é aquela entidade que pode definir-se por umas certas características que constituem o que poderíamos chamar, um pouco ironicamente, o “psiquicozinho”, aqueles problemas íntimos que individualizam ou exibem a

---

própria pessoa. Recordo-me de uma frase do Gide - que é esta: “Faze de ti (...) o mais insubstituível dos seres.” Eu creio que nesta frase se pode – ou com esta frase nós podemos bem demarcar a separação do indivíduo e do homem. O homem eu suponho que está mais profundo em cada um de nós do que propriamente o indivíduo. Evidentemente que cada um de nós é um todo...Este esquema é falso como esquema. Em todo o caso, talvez nos ajude a perceber o que eu quero dizer. Nós poderíamos separar talvez no homem três aspectos ou três zonas, não é? É a zona do homem imediato, de relações imediatas; é a zona do individualismo, digamos assim, e já tentei explicar-me sobre o que eu entendo por individualismo; e é a zona do homem. Ora este “homem”, se afirma por um lado a sua unicidade, o que há nele de único, afirma também aquilo em que neste aspecto ele se identifica com outros homens. Assim um homem, colocando-se nesta zona, quando fala de si, não está falando de si e da sua “pessoinha”, está falando de si como homem, é portanto, digamos, o espelho em que os outros homens se podem rever.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 214-215.

**Capítulo 2**  
**Da construção do *caminho* para Sandra**

É comum, no que se refere ao estudo da obra de Vergílio Ferreira, a procura de um sentido que lhe atribua, simultaneamente, coerência e congruência. Este desejo tem traduzido, em quase todos aqueles que se dedicam ao estudo e aprofundamento da obra do escritor, a tentação de lhe estabelecer, invariavelmente, uma linha divisória, que mais parece uma versão literária da *linha Maginot*, aplicada à produção criativa vergiliana. Não poucas vezes a encontramos, por uma questão de comodidade e necessidade de lhe conferir uma tipologia um padrão evolutivo, dividida em dois momentos distintos, com o intento de compreender melhor a presença, persistência e consistência das ideias que fazem a vida e o fremente pulsar antro-po-filosófico, subjacente na totalidade da obra de Vergílio Ferreira.

Neste sentido, é habitual encontrar inúmeros e ilustres estudiosos da obra vergiliana que consideram legítimo proceder, efectivamente, a semelhante divisão na evolução literária do escritor, balizando-a em dois momentos distintos. Um primeiro momento, considera toda a produção romanesca anterior à publicação do romance *Mudança*. O segundo momento é coincidente com a produção literária posterior à publicação do romance em questão. A razão de ser desta *divisão* prende-se com o facto de se ter gerado, entre a grande maioria dos estudiosos vergilianos, uma plataforma consensual, que definiu que as obras iniciais do escritor correspondem a um período ou fase *neo-realista*. Pese embora se possa, por exemplo, considerar, que o romance *O Caminho Fica Longe* tem um débito narrativo e ideológico mais próximo do *presencismo* do que, propriamente, do neo-realismo.<sup>26</sup>

Todavia, aquilo que autores como João Palma Ferreira e Eduardo Lourenço defendem, é que a primeira fase literária do escritor se extingue com a publicação do romance *Mudança* e que com este romance se inicia, simultaneamente, uma outra fase, em virtude de uma derivação temática e estético-filosófica do escritor. Para os

---

<sup>26</sup> «Por comodidade de estudo é hábito dividir as obras de ficção que até agora Vergílio Ferreira publicou, em dois grandes grupos: um, coincidente com o início da sua carreira, a depender da expressão imediata da realidade exterior e concreta; outro, mais próximo de nós no tempo, que revela a preocupação do enunciar de uma problemática humana muito íntima e onde os valores existenciais têm papel decisivo. O ponto de viragem daquela solução para o encaminhamento da segunda, tende alguma crítica a marcá-lo ora no romance *Mudança*, ora na obra mais divulgada do escritor, *Aparição*.» FERREIRA, João Palma – *Vergílio Ferreira: Análise crítica e selecção de textos*. Lisboa: Arcádia, 1972, p. 9.

autores mencionados, Vergílio Ferreira ter-se-ia afastado de uma literatura de tom *neo-realista*, assente na dialéctica marxista e desenvolvida em torno das acentuadas clivagens entre classes sociais, para se aproximar de uma outra literatura que não assenta no conceito de classe ou na divisão das classes, mas na problematização do real e no seu questionamento, ou seja, uma literatura que interroga e se sacia, projectivamente, na demanda dos porquês subjacentes à causalidade das coisas.

Sobre esta postura literária de Vergílio Ferreira, os seus estudiosos mais ilustres consideram que ela emerge, gradualmente, enquanto derivação ou ruptura face ao *neo-realismo* e assinala um caminhar determinado e convicto em direcção ao *existencialismo*. No entender destes estudiosos, semelhante direccionamento correspondeu à oposição entre duas modalidades diferentes de romance. Por um lado, a concepção *espectacular* do romance, credora dos padrões estéticos e literários clássicos, por outro lado, uma concepção *problemática* do *romance de ideias*, em que o escritor se debate com um problema que não resolve, mas que interroga, dialecticamente, sob perspectivas distintas.

Segundo esta óptica, apercebemo-nos que a tipificação atribuída à obra vergiliana fica a dever-se ao facto do escritor ter abandonado uma certa forma de fazer literatura e ter-se posicionado, em contrapartida, contra-corrente, e perfilado como pioneiro de uma outra forma de fazer literatura, em pleno período de ditadura estético-literária *neo-realista*. Todavia e por muito ilustres e respeitáveis que sejam as opiniões dos mais destacados estudiosos da obra vergiliana, não temos interesse em criar sobre esta qualquer tipo de taxonomia. A existência da mencionada linha divisória anterior e posterior ao romance *Mudança*, que assinalaria a ruptura com a corrente *neo-realista*, não se verificou com a virulência e o extremismo que lhe pretendem imputar.

Acreditamos que o escritor não terá sido nunca alinhado nas convicções sociais profundas do movimento *neo-realista*, pese embora se possam considerar compreensíveis os argumentos que colocam Vergílio Ferreira na órbita do *neo-realismo*, por força de romances como *Onde Tudo foi Morrendo* e *Vagão J*, não obstante ser já claramente perceptível, nestas obras, o rumo antro-po-filosófico que o

escritor pretendeu desde sempre tomar, por oposição a um existencialismo de itinerário, ideário e compulsão sartriana.<sup>27</sup>

Julgamos não se dever confundir o que seria, do ponto de vista sócio cultural, o ambiente da época, com aquelas que foram as convicções vergilianas, relativamente a qualquer tentação *neo-realista* que lhe possa ser imputada a partir do romance *O Caminho Fica Longe*. Para tal bastaria, por exemplo, considerar, entre outras coisas, o facto de Vergílio Ferreira rejeitar liminarmente que, enquanto artista, o escritor corresponda a um produtor social da beleza útil ao serviço da multidão. Nas antípodas daquilo que os *neo-realistas* postulam sobre uma arte social ao serviço do povo, Vergílio Ferreira estabeleceu, desde o seu primeiro romance, uma preocupação estética em tudo avessa às orientações ideológicas, estéticas e científicas da dinâmica *neo-realista* de base marxista.<sup>28</sup>

Convenhamos que não nos parece, sequer, que Vergílio Ferreira se preocupe com questões menores de filiação ideológica e estética com movimentos ou correntes, afinal, o escritor posicionou-se sempre como um *outsider* literário. É nosso entendimento, que Vergílio Ferreira foi alguém que se predispôs a *correr por fora* da nomenclatura intelectual do *neo-realismo* literário português do início da década de 50 e que sempre se mostrou empenhado em assumir-se, esteticamente, renovador e inquiridor persistente do mistério originário da existência do homem, mas não como denunciador das angústias sociais do proletariado.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> «Atinge-se, no dobrar da década de 40 para a de 50, o período mais negro e angustioso da chamada 'Guerra-Fria'. As tendências alheias ao neo-realismo sofrem, então, em poesia e prosa, uma evolução em que se tornam dominantes os temas existencialistas da universal náusea e repulsa céptica a respeito dos credos e ideais do progresso. As dificuldades de uma síntese entre o marxismo e a vanguarda literária comprometeram a existência da revista cultural de grande tiragem Mundo Literário 1946-48, e repetiram-se em 1952-53 com a também ampla revista Ler, ambas, aliás, suspensas pela censura.» SARAIVA, António José, LOPES, Óscar – *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 1987, p. 1084.

<sup>28</sup> «*O Caminho Fica Longe* foi escrito um pouco por instinto, às apalpadelas, mas sem dúvida com alguma influência do Presencismo (revista presença em vias de desaparecimento). Portanto, já se verifica ali o anúncio do neo-realismo, que estava numa fase inicial, e o princípio de certos problemas que vieram a preocupar-me depois, nomeadamente os de ordem metafísica.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 207.

<sup>29</sup> «(...) a arte leva ao encantamento, ao fascínio e, ao mesmo tempo, é via de acesso a uma verdade essencial, verdade que está antes de todas as razões: o espanto, o alarme, o arrebatamento, que irão

Vergílio Ferreira preocupava-se, neste período, entre outras importantes questões, com a legitimidade da criação estética, que transcendia em muito o testemunho contra a opressão política da época. Talvez por isso, o escritor não cingiu a sua arte ao pragmatismo ideológico neo-realista de um Alves Redol, de um Soeiro Pereira Gomes, mas impôs-se, pelo contrário, a esse pragmatismo programático.

Podemos verificar, curiosamente, esta imposição, num romance que foi escrito em plena época do opressivo domínio neo-realista, mas apenas publicado nove anos depois do escritor ter dado como terminada esta narrativa. Referimo-nos ao romance *Apelo da Noite*, concluído na sua primeira versão em 1954, mas que apenas veio a publicar-se corria o ano de 1963. Nesta narrativa patenteiam-se, abertamente, aquelas que viriam a ser, por excelência, as polémicas vergilianas com o *neo-realismo* e que nos permitem perceber que o seu alinhamento com este movimento não terá, efectivamente, acontecido.<sup>30</sup>

Da ampla leitura feita sobre a obra vergiliana, a *aflição* que nos atinge é aquela de uma inquietude permanente, de uma interrogação constante, de um tenaz confronto de ideias, da deliberada construção de um caminho que se cruzou, pese embora sem se deter com o *presencismo*, com o *neo-realismo* e com o existencialismo entendido na sua radicalidade ideológica, com que o escritor se terá cruzado, mas para o qual simplesmente olhou como um transeunte que, de passagem, olha para uma qualquer montra.

Vergílio Ferreira construiu um caminho unicamente seu quando escolheu seguir por outro modelo narrativo, divergente do modelo de inspiração *flaubert-balzaquiana* e, ao invés de um romance de acção, trabalhou, incessantemente, o *romance de ideias*, enchendo de expressionismo simbólico as suas páginas, filiadas numa profunda e acutilante inquirição sobre o homem.

---

impulsionar as ideias.» LASO, Jose Luís Gavilanes – *Vergílio Ferreira: Espaço simbólico e metafísico*. Lisboa: Dom Quixote, 1989, p. 82.

<sup>30</sup> «(...) descobrir a atmosfera que se não revela senão ao sentimento (...) Se nós podemos ler as expressões do real, é porque nós nos exercitamos sobre esse objecto super-real ou pré-real, que é o objecto estético. Assim, a arte tem antes de mais uma função propedêutica (...) Quase diríamos que é com a arte que começa a percepção. Em suma, a Arte, no seu valor originário, associa-se à origem do conhecer.» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, p. 35.



Em nosso entender, Vergílio Ferreira não escreveu romances de aprendizagem. Esta é uma questão à qual voltaremos *a posteriori*. Cada romance escrito constituiu um salto evolutivo, que não ignorou o que lhe antecedeu, ou tomou o que lhe foi posterior como definitivo. Pelo contrário, considerou aquele que se seguiria numa perspectiva de continuidade espiralada e desenvolvimento daquilo que, no escritor, parece resultar de um itinerário e de uma destinação, obstinadamente, pré-definida.

Os romances de Vergílio Ferreira são romances de crescimento e emoção, pois correspondem a uma determinada caminhada para o absoluto, para um certo fim da história em sentido *hegeliano*. Vergílio Ferreira escreveu sempre numa perspectiva de superação constante, até à certeza da verdade de si próprio. Aquilo que entendemos é que o escritor procurou realizar-se sempre a si próprio e no ser que cada um é, na tentativa de se cumprir plena e absolutamente.

É em virtude destes motivos que rejeitamos ver a obra vergiliana fragmentada em fases, consoante a periodização que a ela é atribuída por determinados autores, como se fosse possível impor-lhe uma segmentação e uma compartimentação tão ao gosto de um certo pensamento analítico. O que julgamos ser de interesse, é entender a obra vergiliana na sua unidade construtiva e no seu sentido global, isto é, tomar a obra de Vergílio Ferreira enquanto unidade que resiste a fraccionamentos, divisões, mudanças e transformações, afirmando-se como o resultado criativo de um progressivo roteiro que nos leva do romance do homem pensado, ao romance do homem pensante. Existe uma relação e uma independência dialéctica intrínseca à totalidade da obra vergiliana que não é possível retalhar.

A progressão na totalidade da obra vergiliana obedece à própria progressão gnoseológica e artística do próprio escritor, que corresponde, como toda a dimensão simbólica expressa nos seus romances, a uma *[des]presentificação* do passado e a uma *futurização* do presente. Vislumbramos, simultaneamente, no todo construtivo e constitutivo da obra vergiliana, a prevalência de um fio condutor que lhe é subjacente desde o instante inicial.

O que pretendemos ressaltar, concretamente, é que desde *O Caminho Fica Longe* até *Cartas a Sandra*, este fio condutor nunca esteve susceptível de ser abandonado ou distorcido ao sabor dos esteticismos, dos ideologismos, dos

superficialismos das tendências literárias, mas foi sendo, pelo contrário, transferido para um patamar posterior e sempre mais aprofundado, numa lógica *antropo-ontológica* onde não faltou, inclusivamente, a geometria, na sua espiral de complexidade reveladora e desafiadora de múltiplas interrogações.

A carreira literária de Vergílio Ferreira inicia-se no final da década de trinta, tinha o escritor vinte e dois anos de idade, com a conclusão do seu primeiro romance intitulado *O Caminho Fica Longe* [1939]. Este romance é, certamente, um dos menos lidos, senão mesmo o menos lido, de todos os romances vergilianos. Foi apenas publicado no decorrer do ano de 1943, ou seja, quatro anos após ter sido dado por terminado.

A razão justificativa do desconhecimento deste romance, por parte dos públicos interessados na literatura vergiliana e que, conforme afirmámos, o tornou no menos lido de todos os romances publicados em vida do escritor, explica-se em virtude de circunstâncias várias. Entre estas circunstâncias destaca-se, garantidamente, a proibição da circulação do romance pelos censores ao serviço de um estado que se dizia novo e que se encarregaram de confiscar os poucos exemplares que se encontravam disponíveis nas livrarias. Esta situação censória, infelizmente comum nos regimes menos vocacionados para uma disponibilidade crítica, traduziu-se na quase impossibilidade de encontrá-lo, inclusivamente, nas bibliotecas públicas. Talvez por ter sido pouco divulgado, pouco lido, raramente estudado, o romance *O Caminho Fica Longe* tenha, de certa forma, acabado por chegar até nós sem se dar por ele.<sup>31</sup>

Estamos em crer que, em virtude destas vicissitudes, se possa justificar erradamente o facto de *O Caminho Fica Longe* surgir mencionado, apenas do ponto de vista meramente bibliográfico, como correspondendo ao primeiro momento da produção literária vergiliana. O seu desconhecimento fez com que fosse imediatamente empacotado com duas outras obras desta fase inicial, *Onde Tudo foi*

---

<sup>31</sup> «A minha carreira literária propriamente dita começa com o meu livro primeiro livro publicado *O Caminho Fica Longe*, escrito aos vinte...vinte e dois anos, talvez. Vinte e dois vinte e três anos, não me recordo bem. E desde então tenho escrito sempre, como deve acontecer a todo o artista que, se não escreve, pensa naquilo que há-de escrever.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 207.

*Morrendo e Vagão J*, e com elas comodamente rotulado como narrativa de dimensão e interesse menor, remetida para um núcleo da produção literária que os críticos consideram pertencente à fase *neo-realista* do escritor.<sup>32</sup>

Sobre este aspecto, não surpreende que, à excepção de Helder Godinho, os estudiosos da obra de Vergílio Ferreira não atribuam ao romance inicial do escritor a importância que, verdadeiramente, lhe deve ser reconhecida. Uma importância, não apenas do ponto de vista do seu contributo marcante para a história da literatura portuguesa contemporânea mas, fundamentalmente, em virtude de contribuir para melhor e mais aprofundado entendimento dos desenvolvimentos da totalidade da obra vergiliana. Em nosso entender, encontramos em *O Caminho Fica Longe*, amostras profusamente significativas e abrangentes daquele que virá a ser o universo imaginário vergiliano.

Não nos deteremos, agora, na análise literário-filosófica referente aos aspectos mais significativos da obra *O Caminho Fica Longe* e ao quanto contribuiu para o assinalar daquele que acabou por ser o caminho feito por Vergílio Ferreira, pois será objecto de destaque específico em capítulo posterior onde, detalhadamente, tentaremos clarificar o porquê de considerarmos este romance como tendo grande e inusitada relevância no âmbito da produção narrativa vergiliana.

Importará, no entanto, referir, sem muitas delongas, que a acção do romance inicial de Vergílio Ferreira decorre em Coimbra e que foi quase todo escrito durante a permanência do escritor na cidade do Mondego, pese embora tenha sido concluído em Melo. Este romance trata no essencial de um conjunto de aspectos da vida de um grupo de estudantes, do qual sobressai o seu personagem principal, o estudante de medicina Rui Antunes, que no romance *Mudança* será médico, companheiro de caçadas e confidências de Carlos Bruno. O personagem central de *O Caminho Fica Longe* caracteriza-se por ter uma figura esquelética e desengonçada com notórios

---

<sup>32</sup>«De acordo com essa tendência neo-realista, escrevi os dois livros seguintes: Onde Tudo Foi Morrendo e Vagão J, este último reeditado há muito pouco tempo por ser o único que me parecia com algum interesse entre os dois, que não tinha necessidade de corrigir, a que não tinha de fazer emendas de fundo e era representativo de uma fase da minha vida.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 207.

problemas de auto-estima e de auto-imagem que perturbam a sua relação com as mulheres. Este facto faz com que deseje, desesperadamente, ser um *outro* e não aquele que é na realidade, para poder conquistar a atenção e o amor das mulheres que, então sim, iriam amá-lo como se fosse um Tarzan.

A capital importância deste romance, por quase todos relegado para uma categoria de irrelevância, lança, deliberadamente, as bases do ideário filosófico vergiliano e o cerne das suas inquirições e problematizações da condição humana, que conduzem, entre outros aspectos, à fulgurante aparição de si a si próprio e à dimensão fenomenológica que caracteriza, desde sempre, a intuição fundamental de Vergílio Ferreira.

São estes aspectos que nos remetem de uma perspectiva *antropo-gnoseológica* para a problemática da condição humana, que podemos observar numa outra das três obras iniciais de Vergílio Ferreira, que não tem merecido, igualmente, grandes comentários por parte dos estudiosos vergilianos. A obra à qual nos referimos concretamente é *Vagão J*. Este romance, escrito em 1944 e publicado corria o ano de 1946, foi o terceiro da contabilidade vergiliana. Esta obra é, em nosso entender, indevidamente arrumada na conveniente e estreita gaveta *neo-realista*, descurando-se qualquer atenção a uma matriz fenomenológica, que se insinua e se sobrepõe amplamente à mera realidade de uma família depauperada do ponto de vista cultural, social, e económico e que reclama para si todo o protagonismo nesta narrativa vergiliana: os Borralhos.

Ao contrário daquilo que defende a maior parte dos estudiosos vergilianos, o romance *Vagão J* não se afigura ser um romance para arrumar na estreita gaveta *neo-realista*, porque, pese embora escrito em pleno período do *neo-realismo* português, não comunga das características estruturais e estéticas de uma narrativa tipologicamente *neo-realista*. Por outro lado, o escritor não apareceu ligado à consciência ideológica e programática de um humanismo literário emergente, pois não foi precursor ou apologista deste humanismo literário e não temos conhecimento que de alguma forma tenha feito prova de uma combatividade ou consciência crítica *neo-realista*.

O movimento *neo-realista* despontou em Portugal, no âmbito literário, com um artigo publicado, em 1935, no semanário *Gládio*. Neste artigo fazia-se apologia de uma nova cultura e de uma nova concepção artística, que correspondesse a uma arte *sócio-humanista*. Anos mais tarde, Álvaro Cunhal o ideólogo, intelectual, artista e líder histórico do Partido Comunista Português, estabelece criteriosamente a realidade artística do *neo-realismo*, afirmando que esta realidade deveria traduzir a tendência histórica e progressista da realidade viva e humana de uma época.

Para o artista *neo-realista*, o conteúdo sobrepunha-se à forma e, por esta razão, deveria empenhar-se na resolução dos problemas sociais do seu tempo. Do ponto de vista ideológico, os *neo-realistas* alinharam-se com uma linha de pensamento marxista, forjada na interpretação leninista e no socialismo marxizante. A inexistência de um compromisso político entre o artista e a causa social, atendendo ao contexto do Estado Novo, em que a repressão e a perseguição política conheceram um recrudescimento sem paralelo, não era bem aceite no meio intelectual.

O movimento *neo-realista* português, resultou de um empenhamento intelectual, confrontado com um conservadorismo e uma rígida disciplina ideológica. Por força da teorização e consciencialização intrínseca do movimento, viu-se elevado a autêntico *escol*, em virtude da prévia preparação ideológica dos seus precursores, apologistas e divulgadores. O *neo-realismo* português propunha uma criação artística de tese, independentemente da sua forma de expressão e da especificidade da sua linguagem. Outro aspecto a considerar relativamente a algumas das características do *neo-realismo* português, prendem-se com o facto de ter resultado da crise sócio-económica europeia e da luta de classes. O *neo-realismo* procurou uma intervenção mais eficaz na realidade social, na tentativa de se afirmar como catalisador de uma vida melhor para a classe operária e mais desfavorecida.

Dadas estas circunstâncias, o artista *neo-realista* deveria agir como um homem comum, um militante na multidão colectiva, e empenhar-se na construção de uma maior e mais eficaz justiça social. O artista *neo-realista* deveria ter experiência e contacto com a realidade, porque este contacto era tão necessário quanto o conhecimento teórico e só desta forma seria possível à arte transformar-se numa ferramenta ao serviço da construção do futuro.

Os *neo-realistas* entendiam que toda e qualquer literatura que procurasse afastar-se do pulsar vida, da conjuntura social, que não se desenvolvesse sem visar, sobretudo, um âmbito revolucionário e que não decorresse da realidade do combate dos homens seria, invariavelmente, considerada como alienação e uma mera forma de diversão para a satisfação dos desejos ociosos da burguesia.

Estamos, por isso, amplamente convictos e tomando em linha de conta alguns aspectos por nós referidos, que o ideário *neo-realista* colide, visceralmente, com as percepções vergilianas, a respeito do compromisso de engajamento político do artista, em nome de uma arte social. Aquilo que o *neo-realismo* propôs, foi uma literatura de tese, para agradar às massas, espécie de cartilha ou *catecismo* social marxizante. Neste *catecismo*, o artista deve impor a si próprio a representação das cenas da vida quotidiana dos humilhados, ofendidos e dominados. Nada que mais repugnasse a Vergílio Ferreira, que nunca terá sido um *neo-realista* ou produzido romances *neo-realistas*.<sup>33</sup>

Mas de que trata, afinal, a narrativa de *Vagão J*, esse famigerado romance, que muitos querem *neo-realista*, sem que alguma vez o tenha sido? A história de *Vagão J* é, no seu mote essencial, a história da família dos Borralhos. Uma família sem eira nem beira, completamente dependente dos rendimentos ocasionais do filho mais velho que, por ser o sustento da casa, procura, por meios lícitos e menos lícitos, ganhar a guerra contra a fome. Os Borralhos são uma família estigmatizada pela falta de instrução e cultura, que vive na fronteira da mais vil degradação humana e que não colhe grande consideração por parte do povo da aldeia, que os considera uma família de gatunos.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> «Quando escrevi esse livro (Onde Tudo Foi Morrendo), a corrente que começava a esboçar-se era o neo-realismo, a corrente literária que liga intimamente a literatura com uma função predominantemente interventora, de actualização da sociedade. Essa corrente esboçava-se, mas eu não tinha consciência disso.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 216.

<sup>34</sup> «Manuel Borralho pertencia aos Borralhos, à família dos Borralhos, que eram ladrões, ladrõezitos reles, se multiplicavam como cogumelos, provinham das classes mais diversas, de senhores da terra que fizeram filhos nas Borralhos de outros tempos, dos bêbados que namoravam a sério e também tinham filhos delas e muitos mais de outras mulheres que contribuíam também para a multiplicação dos Borralhos, ladrõezitos reles, desordeiros, raça, acanhalhada de esterco. Manuel Borralho tem primos e irmãos e tios perdidos na complicação daquela salada da família. Alguns nem sequer foram registados

A hierarquia familiar dos Borralhos era constituída pelo pai Borralho, mais conhecido por Chico, personagem caracterizada pela invalidez, que o impedia de trabalhar, como consequência de um acidente de trabalho que sofrera na pedreira e que lhe causara a perda de uma perna. Numa família miserável, que se debate diariamente com a falta de alimento, é fácil concluir que o Chico Borralho se tornou numa tremenda e desgraçada incomodidade, um autêntico fardo de inutilidade para a família. E Chico Borralho tem plena consciência e amargura desta situação, que vai aplacando na embriaguez. Um dia, saturado de ser um peso para a família e após escutar uma conversa entre o filho Manuel Borralho e o Tio Gorra, decide suicidar-se, atirando-se para debaixo do rodado duplo de uma camioneta que havia de lhe espremer o crânio como a um melão.<sup>35</sup>

Na mesma linha hierárquica, surge a mãe Borralho. A Joaquina Borralho era uma mulher dotada de assustadora vulgaridade e ignorância. Era uma autêntica

---

quando nasceram. Como cães vadios. O tio, por exemplo, que morava em casa do Manuel, e era homem de poucas falas. O tio Gorra. Chamavam-lhe assim não se sabe porquê. Era o tio Gorra e pronto. E não; fora registado. De modo que não andou na tropa e nem se pode casar, mas isso não tinha importância, olha agora o Gorra casado... Está lá em casa e já por duas vezes foi a Lisboa a pé, sem dizer nada a ninguém. Outras vezes vai para a Covilhã, atravessa a serra como quem dá um passeio. Esse é o tio Gorra. E não foi registado.» FERREIRA, Vergílio – *Vagão J.* 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982, pp. 38-39.

<sup>35</sup> «Chico Borralho contava dezenas de vezes o desastre da pedreira que o chumbara à tarimba para toda a vida. (...) Chico Borralho andava na pedreira da Lavra. Tinham estalado a rocha com três tiros. Depois removeram as pedras. (...) A pedra era leve, mas para baixo havia areia movediça e a agulha escorregou. E a pedra escorregou. E aquilo aconteceu assim mesmo. A pedra caiu de lado sobre a canela de Chico Borralho e partiu-a como a um cavaco. Foi assim. (...) Ficava um orifício no extremo do osso, por onde o pus escorria sempre e sempre. Era preciso desinfetar o buraco e espremer bem, para deitar fora tudo, o médico dissera que aquilo passava. Mas aquilo não passava mais, Maria lavava a ferida do pai que gastava um ror de ligaduras, desinfetantes, algodão, todos os dias. E que dava que curasse? Práli ficava aquele mono comendo o suor dos filhos e da mulher. Por isso todos os filhos e a mulher desejavam que Deus o levasse para o seu divino reino e os aliviasse daquele fadário. Sim, eles amavam o pai. Joaquina Borralho ama o marido bem do fundo do coração, porque lutou com ele anos e anos, porque ele lhe pôs no ventre os filhos que tinham. Mas a vida continua e quem é pobre não pode saborear essas coisas do sentimento. Chico Borralho nada pode fazer pela vida. Se fosse sapateiro, se pudesse trabalhar sem a perna... Mas ele é homem de jorna que luta de mangual, de enxada, de foice, de agulha e picareta, e precisa de pernas, de braços, de peito, de tudo o que lhe puseram no corpo. Não há músculo ou órgão que fique à boa vida quando um jornaleiro trabalha. Por isso Borralho está inutilizado. E os filhos o sabem e a mulher o sabe. De que serve ter ali aquele trambolho? A vida era má e não consentia luxos. Sim; seria bom ouvir muito tempo, todos os dias, a voz daquele homem que lutara pelos filhos e pela mulher. Seria bom. Mas esse prazer custava muito dinheiro. Por isso a mulher pede a Deus que o leve para a sua divina presença e os filhos desejam que a ferida se agrave e a perna se desfaça e todo o corpo se gaste bem depressa.» FERREIRA, Vergílio – *Vagão J.* 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982, pp. 52-53.

fábrica de fazer e parir filhos a bom ritmo, pois, além de Manuel, João, Maria, António, constam ainda a bebé São e o petiz Zé, mas ficam por contabilizar, verdadeiramente, quantos são, de facto, os filhos dos Borralhos. Joaquina Borralho era uma mulher de expedientes, que procurava fugir da desditosa desgraça da sua miséria, por quaisquer meios. Um desses meios, consistia em instigar a filha mais velha a roubar em todas as casas em que trabalhava. Joaquina Borralho era uma mulher pragmática na luta pela sobrevivência, pelo que não surpreende o seu envolvimento adúltero com Calhau, que vivia como agregado dos Borralhos. Com o Calhau, planeará o homicídio do marido, partindo para Lisboa após a morte do Chico Borralho.<sup>36</sup>

O mais velho dos filhos dos Borralho era o Manuel, que mais parecia um animal. Tinha os mesmos hábitos de embriaguez do velho Borralho e envolvia-se frequentemente em confusões e pancadaria. Logo a abrir o romance *Vagão J*, assistimos a uma destas situações, protagonizadas por Manuel Borralho e por Bogas, a quem, traiçoeiramente, esfaqueia. Por este acto cumpriria um mês nos calabouços. Um historial de violência perseguirá Manuel Borralho. A paixão não correspondida pela Maria do Termo e os ciúmes do Dr. Soeiro, o representante da classe social mais abastada da aldeia, levam-no a cometer um crime de morte. Manuel Borralho assassina o Dr. Soeiro e esta circunstância vale-lhe a condenação a vinte anos de

---

<sup>36</sup> «Joaquina Borralho está de pé, tem os braços cruzados sobre o ventre e os olhos fitos no filho. E o filho está sentado sobre o caixote de sabão, amassando devagar o cabelo nas mãos grossas. Joaquina Borralho está ali para dizer qualquer coisa ao filho que vai para a cadeia, mas não sabe o que dizer e quer chorar e tem vergonha de chorar e quer abraçar aquele rapaz que está sentado e um dia saiu do seu ventre, passados que foram nove meses sobre o amor com o marido que está apodrecendo lentamente na cama que fica em frente da Queimada onde os homens vão fazer as necessidades e as moscas se multiplicam e os filhos mais velhos dormem no Verão para refrescarem. (...) Joaquina Borralho não percebeu bem o que o desconhecido dissera. Mas ficou-lhe a ideia de que estavam cometendo uma injustiça com o seu filho. Também entendeu que o dinheiro estava fazendo muita falta, mas isso já ela sabia. O dinheiro fazia sempre muita falta, oh. O Sr. João tinha limpo muita gente, diziam, mas pesado assim do proveito subsequente, comprimia os outros a vergarem a espinha. Se ele tivesse roubado um pão, fruta de um pomar, ou qualquer outra coisa miúda, seria um ladrãozinho reles e ligeiro. Mas assim não era ligeiro nem ladrãozinho. O dinheiro fazia sempre muita falta. (...) Joaquina Borralho veio pensando desde a vila que a Marta devia 1r servir. Em casa não era precisa, porque os pequenos lá se iam criando e se fosse servir sempre comia de graça. Agora vinham as ceifas, depois a tira das batatas, depois semeavam-se os pastos e depois vinha o Inverno com a fome que lhe pertencia. Mas não valia a pena pensar nisso. Agora vinham as ceifas o João era moço trabalhador, a Maria talvez arranjassem casa e o Tonho, que tinha sete anos, talvez pudesse também já trabalhar, nem que ganhasse metade da jorna de uma mulher.» FERREIRA, Vergílio – *Vagão J*. 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982, pp. 58-67.



degreto em África. Cumprida a pena, Manuel Borralho voltará gasto, envelhecido, cansado, carregando consigo apenas o nunca esquecido amor por Maria do Termo, que entretanto se tornara numa prostituta decadente e cheia de filhos.<sup>37</sup>

Os outros filhos dos Borralhos eram, respectivamente, o João Borralho, que abandonara a escola para trabalhar nas courelas dos seus amigos e na limpeza das ruas, intentando juntar uns cobres para o seu casamento com a filha do Gornicho; o Joaquim Borralho, indivíduo trabalhador, constantemente explorado pelos patrões, sem que disto tivesse plena consciência. Joaquim Borralho trabalhará como operário numa fábrica e esta conquista corresponderá ao máximo de promoção social e de classe a que um Borralho poderia aspirar.

A filha mais velha dos Borralho era a Maria Borralho, que trabalhava na casa da D. Estefânia. A Maria Borralho tentava aprender as manhas de sobrevivência da sua mãe Joaquina, por isso, roubava, conforme podia, a despesa da patroa. Em nome

---

<sup>37</sup> «Manuel Borralho esquecera-se de que uma testemunha se compra e nem é assim muito cara. Pobre o que quer é comer. Consciência, dignidade, bah, luxo de gente fina. Pobre quer é comer. Se, por jurar falso, Borralho recebesse o salário de um dia, ou menos até, ele não hesitava em quilhar o maior amigo. Com dinheiro é que se come. Os da alta enfeitavam a sua falta de honestidade. Eram desonestos mas o dinheiro dizia que não. Pobre é que não tem com que enfeitar nada. Por um bocado de pão mata qualquer homem, nem que seja o pai. Pois. A questão é ter fome. As testemunhas compravam-se e Manuel esquecera-se disso. Ele podia também comprar testemunhas se pudesse pagá-las. (...) Manuel sentara-se num caixote de sabão, olhando a luz do sol para lá do postigo engradado. Sentia o estômago vazio, mas quando a criada lhe trouxe de comer apareceu-lhe um nó na garganta que o não deixava engolir. Mastigou duas rodela de batata e emborcou o copo de vinho. Depois tirou do bolso do colete um dos cigarros que tinham sobrado da festa, desembrolhou-lhe as pontas e fê-lo rodar entre os lábios para o babujar de cuspo. Raspou um fósforo e meditou com o fumo que ia subindo em novelos. Menos um braço na família. A mãe estava condenada a parir eternamente filhos, a remendar os trapos, a irmã, sem rumo, o pai, apodrecendo sem apodrecer de uma vez e Manuel Borralho vai para a cadeia. Pelo menos um mês. Para a cadeia. Talvez a irmã se empregue como criada de servir, se bem que os Borralhos tenham fama de ladrões e toda a gente receie metê-los em casa. Os Borralhos são ladrões e nada perdem com isso. Porque se o não fossem, poderiam, sim, gabar-se da sua honestidade «gente séria, pobre, mas honrada», para que é que servia? Para roer a ponta de um corno, com honestidade não se enche barriga. Agora era um braço a menos. Mas há males que vêm por bem e Manuel vai agora ver como a família se arranja sem o esforço do seu braço. Ele precisa de fugir de casa, lutar para si apenas. Cada qual que se governe. Viver era subir, esmagar os outros, pés fincados com ódio nos que impedissem o caminho. Manuel Borralho não sabe pensar em nada disso. Mas sente que o seu rumo fala de crânios esmagados, chicotes estalando, músculos retesados no esforço de arrancar para a frente. Se o pai ou a mãe ou a irmã ou qualquer pessoa lhe entravar o caminho, Manuel Borralho esmagará a mãe e o pai e qualquer, porque a vida tem apenas o significado que lhe deram os poderosos. Viver é subir. E se para subir, Manuel Borralho precisar de cravar os pés na mãe ou no pai, ele não hesitará um segundo. Por isso lhe apeteceu já quanta vez deitar o pai à ribeira, enterrá-lo vivo, esmigalhar-lhe os cascos, porque o pai não produz nada e só presta para travar a carreira dos filhos e da mulher.» FERREIRA, Vergílio – *Vagão J.* 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982, pp. 54-56.

destes pequenos roubos e outros presentes em dinheiro, Maria engodava com o corpo o filho de D. Estefânia. O Eduardinho. O rapaz, que estava doido para se fazer homem com a criada, era enganado pela Maria Borralho, sem petiscar nada do que tanto desejava. No entanto, este expediente não traria grande proveito à rapariga, que acaba por se deixar engravidar e por casar com um pobretão como ela, mas com o casamento a correr a expensas da D. Estefânia.<sup>38</sup>

O filho mais novo dos Borralhos era o António Santos Lopes. O Borralho mais novo seria o protegido de D. Estefânia, que era a patroa de Maria Borralho e mulher do Capitão Castro. D. Estefânia era uma beata devota, comprometida com a causa celeste e, por tanto almejar a conquista de um lugar no reino dos céus, prometera a S. José, colocar o António Borralho no seminário e fazer dele um ministro de Deus, uma vez que não conseguira que nenhum dos seus filhos seguisse os caminhos da fé. Decidiu, por isso, proteger o pobre diabo, enviando-o à escola e encaminhando-o para o seminário do Fundão. Estes planos divinos seriam frustrados, pois um trágico e premeditado acidente com um foguete havia de estropear uma das mãos de António, deixando-o impróprio para a celebração eucarística. Desfez-se o nobre sonho eclesiástico de Dona Estefânia e acabou-se o tormento do mais novo dos Borralhos.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> «A Sra. Estefânia esmiuçou escrupulosamente o problema. Maria era dos Borralhos ladrõezitos, e não ia à missa nem se confessava, mas talvez até reconduzisse aquela ovelha perdida ao rebanho do Senhor, deixá-la vir. O padre disse que sim, que era uma obra e tanto. D. Estefânia falava muito, muito depressa, atropelando as palavras, descarregando um sermão comprido como um comboio de mercadorias sem tomar fôlego. - Ela é uma ladra, não tem temor de Deus, aquela gente não tem temor de Deus, mas eu preciso de uma criada, e sempre poderei converter aquela alma, se vossa reverência não achasse mal, que eu agora preciso de criada, a mana está doente, a tia volta e não volta também vai à cama, aquilo já é da idade, eu tenho de ir vê-la, não posso estar sempre em casa... Quando Maria Borralho ficou só em frente de D. Estefânia, que era miudinha como um fuso, teve medo ou coisa parecida, mas não se lembrou da sua casa, do soalho empapado de sebo e água e mau cheiro. -Tu estás é muito porca, ih! (D. Estefânia encorrihou o seu rostinho de víbora.) Vai já à Joana... Ó Joana! - Minha senhora. -Faça lavar a rapariga, dê-lhe aquele vestido azul e ponha-lhe um avental branco. Logo os meninos vieram mirar a criada nova e disparar muitas perguntas, mas a Maria mal falava. -Parece que não tens língua. Ela era assim calada, que é que queriam? Era assim calada, não tinha vontade de falar, e mesmo para que há-de a gente falar?» FERREIRA, Vergílio – *Vagão J.* 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982, pp. 111-112.

<sup>39</sup> «(...) Olhe o António que até parece que embruteceu; já não é o mesmo. Já não era o mesmo e a D. Estefânia ralava-se, tinha feito uma promessa a S. José de meter o rapaz no Seminário, ia-lhe espiando os avanços na ciência, o pequeno bebia azeite, mas com aquele escândalo era possível que não fosse admitido, e talvez sim, em todo o caso o rapaz não era o mesmo, e que pena! D. Estefânia era mãe do Eduardinho, do Quinzinho, do Zezinho e de mais três *inhos* muito interessantes que faziam travessuras ao António Borralho, que engraçados! Ele agora andava lá sempre em casa, D. Estefânia havia de fazer dele um ministro de Deus. - *Introibo ad altare Dei. - Ad Deum qui laetificat inventutem meam*, era um

Apresentados os Borralhos e a sua circunstância reconhecemos que poderá ser grande a tentação de rotular sem hesitações o romance *Vagão J* como um exemplo da literatura *neo-realista* e colocá-lo a par das produções literárias de Redol, Soeiro Pereira Gomes, Manuel da Fonseca ou outros consagrados escritores comprometidos com este movimento. Afinal, *Vagão J* parece ter muitos ou quase todos os condimentos para nos iludir e levar a considerá-lo como uma obra de literatura social.

O que, no entanto, se verifica neste terceiro romance de Vergílio Ferreira, até pelo facto de lhe subjazer um determinado propósito ensaístico, é que, pese embora possamos encontrar nele toda uma diversidade de elementos estimados pelos militantes literatos *neo-realistas*, o romance *Vagão J* não se afigura, de facto, como sendo um romance que se integre no *neo-realismo*. Este romance vergiliano não se assemelha a um *poema social*, nem sugere, sequer, qualquer caminho emancipador para aqueles que no romance se afiguram como representando os oprimidos. Por outro lado, se dúvidas houvesse, não se vislumbra em *Vagão J* a existência de um tom panfletário, que parece caracterizar muitos dos romances reconhecidamente alinhados no movimento *neo-realista*, não se vislumbrando, sobretudo, qualquer tipo de afinidade entre *Vagão J* e uma tentativa de indução de uma idealização marxizante.<sup>40</sup>

---

gosto ouvir o raio do garoto esburgar aquele la tinório todo da missa, Joaquina Borralho andava encantada, só o professor arreganhava o seu rostinho de herege, assim Deus o castigava, que era um miserável. E teve um tio padre, como saiu ele assim?, é uma coisa que nem se chega a entender.» FERREIRA, Vergílio – *Vagão J*. 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982, p. 138.

<sup>40</sup> «Fixado já mais ou menos o meu percurso pela razoável extensão dele, e decerto pela restrita a percorrer, eu tinha nas obras em edição uma fase inexistente - a dita «neo-realista», em que fiz a minha tarimba de escritor ... E a escolher um livro dessa fase para que ela de novo existisse, este seria sem dúvida o mais plausível ou o menos rejeitável. Não que ortodoxo um esquema social aí se me desse, de acordo com o que aprendera e sabia. Porque o lumpenproletariat, de que o livro se ocupa, me era já marginal a um eficaz jogo de «classes». Que o operariado escassamente nos interessou por escassamente o divisarmos na nossa experiência dos «humilhados e ofendidos». Nem me lembro agora, aliás, de livro algum desse tempo em que a mecânica ou dialéctica das forças sociais se entendesse a um nível superior ou geral, porque foi sempre entendida ao nível particularíssimo do ter ou não ter, da saciedade ou da fome. E assim onde houvesse fome estava o nosso entendimento da justiça e da revolução. O mais era teoria excessiva, talvez vagamente suspeita. De modo que o meu livro se me não afiguraria menos justiceiro e necessário - excepto possivelmente pela qualidade - que um qualquer outro que o fosse. Mas um estado de coisas social, para que em obra de arte funcionasse, exigia-se fosse dado não tanto pela realidade dele como pelo sentir nosso que lhe demarcasse os limites. E a melhor forma de o conseguir era a divisão a preto e branco. De um lado os réprobos, do outro os eleitos. De um lado a prosa grossa, do outro a poesia alada. De um lado a crueldade e bruteza, do outro

O romance *Vagão J* serve-se da realidade social degradada dos Borralhos, para ensaiar aquilo que realmente subjaz a esta narrativa do ponto de vista literário-filosófico: a evolução emancipadora da consciência. O que pretendemos afirmar é que a ideia de que *Vagão J* se trata de um romance *neo-realista* é ilusória. Uma vez considerados os personagens principais desta narrativa vergiliana na sua circunstância própria, o que neles ressalta é a sua limitação gnoseológica, a cognoscência rudimentar que têm do mundo, embrutecidos que estão na imediatidade, que os reduz à aparência sensível da realidade e ao universo pulsional, que os mantém distantes da remota possibilidade de *aparecerem* a si próprios.

Os Borralhos não eram gente. Ninguém os reconhecia. A sua existência passava ao lado do povo da aldeia, que os considerava ralé e nem eles próprios se sabiam ser, de tão enredados em esquemas de sobrevivência imediata para matar a fome. Mas, um dia, António Santos Lopes escaparia a essa desdita bestificante. Esta fuga à ignorância cega está bem patente em *Vagão J*, na aprendizagem das letras que despertaria a consciência de António, com o auxílio do seu irmão Manuel Borralho, que pensava na flácida estupidez da sua mãe por teimar que António não fosse à escola. Um homem sem letras não é um homem, é um carneiro, por isso, o António Santos Lopes haveria de se escolarizar, pese embora sem o que vestir e sem dinheiro para comprar livros e cadernos. Escolarizou-se. Sentiu vontade de aprender na escola e na igreja as doutrinas do Céu e da Terra.<sup>41</sup>

---

a bondade e a simpatia. Se um desses sentimentos saía do seu sítio e se passava para o outro, só podia isso vir de um acidente, de uma manobra facilmente denunciável ou, como para os medievos nos erros de Aristóteles, de uma ilusão dos sentidos, atavicamente reaccionários. E rectificado o engano, logo tudo voltaria à normalidade. Lembro-me bem de que um dia (e isso veio a constituir um dado central deste livro), aproximando-me eu de um proletário com boas intenções de simpatia e solidariedade, logo ele me rosnou, desconfiado da confraternização, ameaçando-me de navalha, para cortar rente o diálogo. E eu logo concluí que esse modo torvo de entabular relações tinha razões ancestrais que uma vez deslindadas o haveriam de clarificar em verdade e justiça. O mundo era assim fácil, evidente, perfeitamente legível, mesmo a um olhar analfabeto. Havia o ter e o não ter; e na fronteira que os separava se separava todo o negativo e positivo.» FERREIRA, Vergílio – *Vagão J*. 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982, pp. 13-15.

<sup>41</sup> «Depois no livro grande, bem aberto, António aprendeu o feitio do A que queria dizer *alhos*, porque lá estavam os alhos bem à vista de qualquer um. Depois vinha o E das *éguas*, éguas bonitas, bem feitas, mas não admirava porque não eram feitas à mão, e o I da *igreja* com uma torre e um sino. Também quiseram pôr uma torre na igreja da aldeia, mas depois disseram que o campanário ficava melhor e não puseram torre nenhuma. A igreja ficava ao pé da ribeira, era larga e abatida e tinha algumas pedras gastas porque as mulheres iam lá aguçar as facas para migarem o caldo, que até o prior disse que por

Uma das principais características do romance *Vagão J*, que curiosamente parece passar despercebida na maior parte dos estudos vergilianos, em virtude de facilmente se deixarem toldar por uma impressão *neo-realista*, é precisamente o despertar da consciência, que manifesta o seu desejo de emancipação na personagem de António Santos Lopes. Este aspecto é extremamente significativo, se levarmos em consideração que o romance *Manhã Submersa* recuperará todo este percurso emancipador e evolutivo da consciência e do desenvolvimento da subjectividade, que um dia conduzirá à aparição de si a si próprio.<sup>42</sup>

E os sinais de uma *consciência infeliz* manifestam-se em António Santos Lopes de forma aguda, quando reconheceu já não pertencer à sua família, quando lutava contra as imposições da D. Estefânia, que o impediam de abraçar a sua mãe ou, então, quando os padres do seminário pretenderam arrumar o mundo dentro da sua cabeça, de uma maneira que não é era aquela que sentia ser a sua. E António Santos Lopes descobrira-se inteligente e capaz de pensar por si.<sup>43</sup>

---

aquele andar as paredes vinham um dia por ali abaixo. António quer também ir à igreja aprender a doutrina conveniente, para comungar como os outros, mas Joaquina Borralho foi sempre teimosa como uma mula nesse ponto e o pequeno para ali andava como qualquer animal, diziam as beatas, sem saber nada de doutrina, nem ao menos o sinal da cruz que era coisa afinal bem fácil de aprender.» FERREIRA, Vergílio – *Vagão J*. 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982, pp. 13-15.

<sup>42</sup> «Um dia António saiu do Seminário, mas saiu sem querer, puseram-no fora porque não servia, tinha-lhe acontecido um desastre. Em Agosto, os meninos de D. Estefânia fizeram um balão para a festa. António era o criado e por isso colara os gomos e trabalhara a mecha, que era serviço porco, por causa do petróleo, e sem grande responsabilidade, um dos filhos o mais velho, era o engenheiro. Para que a subida do balão não fosse monótona, comprou-se uma bomba grossa que foi suspensa do arco. António não tinha mãos a medir, palha para inchar o balão, a bomba ali ao pé com o rastilho de demora e quando tudo estava pronto, o fogo pegou-se directamente à bomba que António segurava na mão e um estouro rebentou os ouvidos dos que assistiam, isto foi à noite. Gritos de pânico, a camisa de um dos meninos esfrangalhou-se e António apertava com toda a força o pulso donde o sangue esguichava em repuxo, os dedos esbrinçados e suspensos, pontas de ossos à mostra, a mão era uma sopa de sangue. Correram ao hospital enquanto um gato da casa, abocanhando um osso perdido, bufava em defesa, olhando os lados com rancor. D. Estefânia desinteressou-se pela cura do garoto que já não poderia ser ministro de Deus, agora iria arranjar outra ocupação para marcar lugar lá nas alturas. (...) Quem vem pôr um fim à história dos Borralhos? Ela não acabou ainda e mal se percebe já onde foi que começou. Talvez, António Borralho, tu a escrevas um dia. Tu ao menos descobriste que tinhas inteligência, tu sabes o que sois, o que sempre tendes sido.» FERREIRA, Vergílio – *Vagão J*. 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982, pp. 196-201.

<sup>43</sup> «Mas quando António voltou mais uma vez a férias, desiludiu o tio que esperava dele muita conversa e até talvez um pouco de latim, só para ver como era aquilo lá na missa, nunca soubera o que o padre rosnava no missal. Joaquina tinha-o prevenido de que António era outro, não fazia recados a uma pessoa, tinha até vergonha da família. Joaquina já nem ia esperá-lo à camioneta, porque D. Estefânia e a criada empalmavam-no logo, levavam-no a reboque para casa, e que pena eu tenho de nem lhe poder

Um outro aspecto, que não pode desprezar-se em *Vagão J*, prende-se com um personagem que, pese embora não seja parte da ralé dos Borralhos, desempenha um papel importante, do ponto de vista da presença de uma consciência reflexiva, que cria um distanciamento sobre o mundo à sua volta, que pensa e que procura, também, fazer pensar: o professor. A personagem do professor indicia a presença de uma consciência mais evoluída, atenta, preocupada e que coloca interrogações, muito além do pragmatismo ignorante dos Borralhos oprimidos ou dos opressores da aldeia, como Capitão Castro, o Joãozinho e o Dr. Soeiro.<sup>44</sup>

*Vagão J*, disfarçado de ficção social, deixa vislumbrar, nas referências feitas às personagens de António Santos Lopes e do professor, uma presença insinuante de elementos filiados na formulação fenomenológica hegeliana e uma intensa presença da dialéctica do *Senhor e do Escravo*, que caracteriza toda a narrativa. Temos assim,

---

falar, sempre sou mãe, mas julgam que lhe faço mal e levam-no. (...) D. Estefânia embrulhada num xale-manta viu-os e ficou logo nervosa, olhando de lado, ansiando por que a camioneta chegasse bem depressa para acabar aquele martírio. (...) Gorra sentiu-se derrotado pela reserva do sobrinho, pela mudez de D. Estefânia, António já não era da sua família. -Eu não te disse? Já da outra vez foi assim. E o diabo do rapaz é como que até tem vergonha da gente. -Eu, se não fosse por lhe estragar a carreira...E no entanto António Borralho, António dos Santos Lopes, chamava-se assim de lei, ele há-de ser Borralho toda a vida, andam-me agora cá com nomes complicados, e no entanto António Borralho devia ser mais um filho como os outros, mas o fato preto e os livros tornavam-no diferente. (...) António sentia-se triste. Sim, a família envergonhava-o, quanto dissabor sofrera no Seminário por vir de gente que andava aos dias, mas envergonhava-o porque os outros, até os ministros do Senhor, impunham-lhe à força a divisão de classes, ele era da mais rele. Mas por outro lado, queria correr para o tio, para a mãe, sobretudo quando os garotos da sua idade o olhavam de longe, oh!, ele queria correr com eles a aldeia, ir para a serra, nunca mais ... Atado à regra, andava amortalhado, levantava-se de madrugada, ossos gelados, e não tomava logo o café. Um dia havia de fugir daquele casarão comprido de salas de cimento, largas e frias, só ao alto se entreabriam as bandeiras das janelas por onde entravam os ruídos dos carros que rodavam na estrada, e um farrapo azul de céu. À noite, iludindo a vigilância de D. Estefânia, correu a casa da mãe (...).» FERREIRA, Vergílio – *Vagão J*. 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982, pp. 192-196.

<sup>44</sup> «A tarde caía lenta e mansa, o azul do céu apagava-se. Gritos de aves cruzavam-se no ar, um sossego de bênção, a paz descia aos corpos extenuados, na terra mirrada a vida ia dormindo. O professor derramou-se na soleira da porta, estendendo os pés nus metidos em chinelas de ouro, meditando. Os filhos davam-lhe empurrões entrando e saindo de casa, corriam pela estrada descalços e sujos, gritos descontraídos, tomavam a entrar e a sair de casa, a dar empurrões, nome de Deus que não deixam uma pessoa descansada. As batatas estavam mirradinhas e o cebolo, então o velador disse que o senhor professor podia regar nesse dia, lá andou debaixo da estorreira do sol, agora estava ali arrasado, mas os pequenos faziam-no de fel e vinagre. (...) O professor encostava a cabeça embranquecida à ombreira da porta e ia observando quem passava. Gente de fora, gente da cidade de sapato do bom e calça branca, sem gravata por espírito de coerência, alguns eram dali mesmo, mas viviam em Lisboa, o que lhes dava certa importância. Passavam bandos representativos das várias classes. A classe do clero era constituída por um rancho de seminaristas de todos os tamanhos como uma gaita de capador, o Borralho já se ia agregando, mas ainda não tinha fato preto, ele ia nesse ano para o Seminário, segundo os desígnios de Deus.» FERREIRA, Vergílio – *Vagão J*. 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982, pp. 155-156.

por um lado, a aldeia, nas suas diferentes representações de poder, conhecimentos, dinheiro e, por outro lado, os Borralhos, que aceitam a maldição de, geração após geração, serem o que sempre foram e sem se libertarem desse *covil* em que *habitam* e que os *habita*.<sup>45</sup>

A obra vergiliana é, em nosso entender, um magno itinerário, um caminho de descoberta, reconhecimento e *reinvenção* do homem. Quando afirmamos tratar-se de um itinerário, pretendemos sublinhar que toda a obra vergiliana nos parece ser, simultaneamente, o percurso do espírito, na história nas suas diferentes realizações e na perspectiva da auto-consciência, numa óptica hegeliana, quanto nos parece corresponder ao *desvelamento* da verdade do ser do homem e da condição projectiva que lhe está implícita, conforme considera Heidegger.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> «O povo tinha vários grupos escalonados, artífices, rendeiros de grandes propriedades, o enxurro ficava junto da taberna que era a sua sede e o professor ia observando como ali, naquela pequena aldeia, se podia apreender toda a engrenagem social. Cada qual se fechava no seu grupo odiando os de baixo, bajulando os de cima. Do vértice mais alto partiam duas linhas que se iam apartando até ao fundo. Era nessa pirâmide que se encaixava a aldeia, o país, o mundo inteiro. Os da base ficavam na taberna que era a sua sede e aguentavam o peso dos de cima. Os do vértice superior eram poucos, mas os de baixo defendiam-nos porque tinham o interesse próprio a defender, o professor pensava. Pensava que era um erro crasso ver-se na massa trabalhadora e operária uma coisa uniformemente esmagada. A oposição não se fazia por charuto pirisca, sapato de polimento pé descalço. Por isso o statu quo dificilmente seria abalado, entre o charuto e a pirisca havia o cigarro feito e o cigarro de onça... Cada qual pensava que para baixo estava a pirisca e, tendo de mudar, só para charuto. Assim é que estava certo, a orgânica social era bem mais complicada do que a esquemática sistematização de contraste. Quando um elo se quebrava logo os outros aderiam, o enxurro é que se amolava, porque só ele não tinha quem esmagar. Tudo o mais se ia vingando na classe inferior, procurando o apoio na que estava logo acima. E, por sobre tudo, nem sequer muitas vezes a consciência da sua sorte punha nos músculos dos restos a força do desespero. Por isso tinham de aguardar que a luta partisse do cigarro de onça. Mas como, se era justamente aí que se fazia uma maior resistência passiva? Havia os indiferentes, os que estavam à espera da última moda, os intelectuais que se masturbavam com conceitos refinados, que desprezavam soberanamente a base de todas as construções: o pão. Se um escritor falava nas torturas da plebe, logo a elite proclamava que o homem “primário” não tinha interesse. Para quê contar-lhes as torturas fisiológicas?, o importante eram as torturas psicológicas - era assim que se dizia? mas esqueciam que para eles próprios se darem a esse luxo do alto conceito tinham primeiramente de acalmar a entranha sórdida. Berravam que nem só de pão vive o homem, como para convencerem os outros de que eles viviam do ar. O professor sentia-se arrastado pelo tumulto das reflexões, ergueu-se do degrau, foi até à ponte improvisada em madeira. Primeiro o pão. (...) O homem sente pudor em afirmar-se animal e é animal cem por cento. Para disfarçar a brutalidade do comer, complica o talher, inventa mil regras de civilidade, como se deve trincar um pato?, um xilofone de cálices e copos, criados de colarinho teso, mas ele no fundo, o que pretende é comer. Por isso o “primário”, os restos são desprezados pela classe do cigarro de onça. Ele quer também é comer, mas infelizmente não sabe dizer a coisa de outra maneira. Nem só comer.» FERREIRA, Vergílio – *Vagão J.* 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982, pp. 156-157.

<sup>46</sup> «Enquanto constituída pela abertura, a pre-sença é e está essencialmente na verdade. A abertura é um modo de ser essencial da pre-sença. Só "se dá" verdade na medida e enquanto a pre-sença é. Só

O itinerário a que aludimos, é aquele que os estudiosos de Vergílio Ferreira afirmam corresponder à tarefa da escrita de um só e mesmo livro. Esta realidade consubstancia, em nosso entender, a forte unidade orgânica da obra do escritor. Concordamos, por isso, com esta imagem, que vislumbra a totalidade da obra vergiliana na sua variedade de géneros, como correspondendo, de facto, a um só e mesmo livro, ao livro dos livros, ao texto *sagrado* da vida do homem que há no Homem.

Quando nos debruçamos na leitura atenta da obra de Vergílio Ferreira, percebemo-la travejada axialmente pela constante e persistente presença de uma personagem que a percorre transversalmente e que Helder Godinho, o mais destacado e reconhecido estudioso da obra de Vergílio Ferreira, designou por arquipersonagem. A arquipersonagem vergiliana surge no início da sua produção literária, circunstância esta que nos permite encontrá-la imediatamente no estudante de medicina Rui Antunes, personagem principal de *O Caminho Fica Longe*, e atravessa toda a produção narrativa literário-filosófica do escritor, independentemente dos nomes e características que esta arquipersonagem assume. A arquipersonagem corresponde ao herói vergiliano que, de *O Caminho Fica Longe* até *Cartas a Sandra*, percorre todos os romances de Vergílio Ferreira, afirmando-se, não enquanto *espírito do mundo*, mas enquanto intensa manifestação do *espírito no mundo*.<sup>47</sup>

---

então o ente é descoberto e ele só se abre enquanto a pre-sença é Afimar "verdades eternas" e confundir a "idealidade" da pre-sença, fundada nos fenômenos, com um sujeito absoluto e idealizado pertencem aos restos da teologia cristã no seio da problemática filosófica, que de há muito não foram radicalmente expurgados. O ser da verdade encontra-se num nexó originário com a pre-sença. E somente porque a pre-sença é, enquanto o que se constitui pela abertura, ou seja, pela compreensão, é que se pode compreender o ser e que uma compreensão ontológica é possível. O ser - e não o ente - só "se dá" porque a verdade é. Ela só é na medida e enquanto a pre-sença é. Ser e verdade "são", de modo igualmente originário. Só se pode questionar concretamente o que significa dizer o ser "é" e de onde ele deve se distinguir de todos os entes, caso se esclareça o sentido de ser e a envergadura da compreensão ontológica.» HEIDEGGER, Martin – *Ser e Tempo: Parte I*. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 296-299.

<sup>47</sup> «A geração da arquipersonagem é a geração da peregrinação à procura de uma possibilidade de existir, de um espaço para instalar o seu presente, que, nos livros seguintes a Onde tudo foi morrendo, tomará cada vez menos o aspecto de um espaço económico para se tornar no espaço metafísico da procura da Ordem universal, com cujo encontro a arquipersonagem terá a aparição de si e encontrará a Mulher e o Saber.» GODINHO, Helder – Os parentescos simbólicos em Vergílio Ferreira. In MOURÃO-FERREIRA, David et al., (orgs.) – *Afecto às Letras. Homenagem da Literatura Portuguesa a Jacinto do Prado Coelho*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984, p. 230.



Este herói vergiliano é homem à procura de si próprio, numa perspectiva seminal e originária de encontro consigo mesmo, num esforço de serenidade entre o absoluto da plenitude da vida e o relativo transcendente da finitude, que é a sua condição. Não obstante a arquipersonagem vergiliana não se confunda com o escritor, ainda assim, afigura-se como grande aventura da existência singular do homem, traduzida na inquietação filosófica e na suprema sublimação da finitude humana, através da celebração litúrgica do homem, numa redentora mediação artística.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> «(...) Era em Setembro, eu viera fazer exames, conhecia o Templo dos livros, das fotografias. Ignoro ainda se o monumento se alinha entre as belas obras de arte, essas perante as- quais estamos todos autorizados a comover-nos. Ignoro-o, porque hoje sei que o milagre pode surgir quando menos o suspeitamos: uma frase musical de um tocador ambulante, o assobio de quem passa, um talo de erva que irrompe de uma juntura de pedras, podem alvoroçar-nos como a mais pura e evidente aparição da beleza. Subi a rua que vai da Praça, mal reparei então na Sé, obscurecida a um canto, cheguei enfim à acrópole onde se ergue o Templo. Catorze colunas nuas levantavam-se para os astros banhada da lua quente que iluminava o largo. Viam-se as estrelas por entre elas, o espaço habitava a sua irre realidade, irradiava a essa mão de pedra à sua infinitude. Suspenso de memória e de uma obscura interrogação, ali fiquei algum tempo, tocado dessa indistinta surpresa que é o halo do limiar da vida, a anunciação das origens. Tenho visitado o Templo a outras horas de lua; mas jamais o alarme me visitou assim puro e fulminante, talvez porque o sabê-lo, o procurá-lo, lhe velava um pouco a face -talvez porque ele só reconhece a verdade de quem não está prevenido, de quem vem desarmado dos combates diurnos. Mas a vida está cheia do seu dom original e só espera de nós um pouco de atenção - ou não bem de atenção, não bem de atenção: um pouco de humildade, de uma íntima nudez. Eu o reconheço de novo; a esse dom, nesta hora de chuva em que escrevo. Na rua deserta, ouço-a cair, expulsar da cidade os *robots* da ilusão, a grandes brados de um vento sideral. Dirás tu, meu amigo, ou alguém ao pé de-ti; que são eles precisamente quem me constrói o mundo onde a «aparição» é possível, este mundo do conforto de um fogão que me aquece, de um telhado que me abriga. Também tenho a minha parte de *robot* e não a nego. Mas sei que há *outra coisa* à minha espera e que só depois dessa é que não há mais nenhuma. Tenho apenas esta vida para viver, e seria quase uma traição que eu faltasse à sua entrevista - essa entrevista combinada desde toda a eternidade. Por isso eu a procuro à minha vida, em toda a parte onde sei que ela me espera com uma palavra a dizer.» FERREIRA, Vergílio – *Carta ao Futuro*. 2ª Ed. Lisboa: Portugal Editora, 1966, pp. 12-15.

**Capítulo 3**  
**Da difícil mudança à ausência de Deus**

O romance *Mudança*, escrito e publicado em 1949, assinala, segundo diversos críticos da obra vergiliana, o seu primeiro grande romance, na medida em que se verifica um afastamento gradual, mas deliberado, por parte do escritor, de todo um acervo de questões conformes a uma realidade contextual, de pendor mais *neo-realista*, e uma aproximação de teor existencial, embora não existencialista, e consequente aprofundamento reflexivo de um amplo conjunto de realidades *antropo-filosóficas*, relacionadas com a origem e a destinação do homem, que já se faziam esperar desde os romances anteriores.<sup>49</sup>

A narrativa de *Mudança* traduz, da parte de Vergílio Ferreira, uma frontal assumpção do debate em torno de questões de natureza diversa, mas das quais sobressaem problemáticas de fundo gnoseológico, prático, político e ontológico, no que concerne à inquirição persistente sobre esse mistério da verdade última do homem. São frequentes afirmações, por parte dos estudiosos da obra vergiliana, que reputam o romance *Mudança* de corresponder a uma narrativa da crise. Não apenas de uma crise sociocultural e político-económica mas, igualmente, uma crise dos personagens, uma crise do próprio autor, que se interroga perante um outro horizonte de interrogações. Estes aspectos críticos redundaram, essencialmente, na rotulagem do escritor ao existencialismo, após um abandono conflituoso do neo-realismo. Mas foi alguma vez Vergílio Ferreira, genuinamente, neo-realista? Não.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> «Os críticos costumam mencionar o romance *Mudança* como simbólico – até pelo título – dessa viragem. *Mudança* passa do neo-realismo para o existencialismo utilizando como fulcro, como eixo, qualquer coisa que é simultaneamente daquelas duas correntes literárias. É uma maneira especial de encarar o hegelianismo, que, como sabemos, fundamenta a filosofia de Marx, mas que nos dá também uma passagem para o existencialismo.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 221-222.

<sup>50</sup> «Mas Eu jamais me disse "existencialista", embora muito deva à temática existencial e pelo Existencialismo tenha manifestado publicamente o maior interesse. É que aceitarmos um rótulo automaticamente obriga a aceitar-lhe todas as consequências, entre as quais a de nos responsabilizarmos por tudo quanto em este rótulo se disser ou fizer. Por mim, preferia definir o Existencialismo como a corrente de pensamento que, regressada ao existente humano, a ele privilegia e dele parte para todo o ulterior questionar. Ou então – e paralelamente ou implicitamente a essa definição – preferiria dizer, continuando Sartre, aliás, que o Existencialismo é uma corrente do pensamento que reabsorve no próprio "Eu" de cada um toda e qualquer problemática e a revê através do seu raciocinar pessoal ou preferentemente da sua profunda vivência. Aí se implica portanto que nenhum questionar se estabelece em abstracto, de fora para dentro, mas antes se retoma a partir da nossa dimensão original, ou seja, verdadeiramente, de dentro para fora.» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível II*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 87.

*Mudança* é, de facto, um romance da crise ou de uma crise. É o romance da crise de um mundo que assiste, com algum conformismo, ao inexorável desmoronar do edifício axiológico que conferia sentido à vida do homem, transformando-a numa inabalável certeza, numa realidade eterna e absoluta. Sucedem que, a crise referida no romance *Mudança*, é uma crise que se serve da crise de um mundo em decomposição, para nos falar da verdadeira crise que o atravessa nas entranhas. E esta é uma crise de consciência, tal como sucedera em *Vagão J*, pese embora a crise de *Mudança* tenha outra intensidade, outra truculência e outra inquietação, em relação à qual os cinco anos de hiato criativo, entremeados pela doença que afligiu o escritor, entre *Vagão J* e *Mudança*, podem contribuir para uma melhor compreensão.<sup>51</sup>

A crise instalada no romance *Mudança* não é a crise económica mundial provocada pela guerra, pois esta é apenas um *fait divers*, que não tem impacto na crise interior com que Carlos Bruno se debate. A crise de *Mudança* é uma crise espiritual, de procura insistente e incessante por uma pacificação impossível e que, por isso, atravessa transversalmente todo o romance, rasgando-o da primeira à última página. A crise de *Mudança* não é económica, mas espiritual e profunda: é uma crise em que a consciência evita submergir no turbilhão de combates que trava e que, na sua invisibilidade, é extensiva ao universo interpessoal das relações humanas.<sup>52</sup>

Não surpreende, por isso, que *Mudança* assome, igualmente, como constituindo uma narrativa do quotidiano, preche de tensões que se tecem entre os

---

<sup>51</sup>«Mudança, este novo livro, será fundamentalmente o drama o drama entre a plenitude, o absoluto para o comportamento que justamente se exige de cada um numa época, e o relativo, o contingente para um juízo íntimo sobre o valor dessa época, vista a distância. O conflito entre o homem realidade decisiva e irrevogável, e o homem acontecimento episódico numa sucessão indefinida de homens.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 216.

<sup>52</sup>«O problema que em *Mudança* se me pôs, mas com imediatas incidências “políticas”, foi o do conflito do “absoluto” e “relativo”. De certo modo, situada a vida numa estrita dimensão humana, o que se me anunciava aí e me veio a ser quase obsessão era a questão de um valor que à vida ordenasse. Perspectivada essa questão numa dimensão “política” e em projecção do meu hegelianismo, ela estendia-se ao problema dos “fins” e dos “meios”, da necessidade de defender uma “síntese” e da necessidade oposta de que ela se constituísse em “tese” para que uma nova “antítese” se gerasse, do reconhecimento, enfim, de que uma “ditadura” suprimia a dialéctica. E essa questão se me prolonga em *Apelo da Noite*, agora centrada no conflito da “ideia” e da “acção”, do “absoluto” que a razão nos exige e do “relativo” que a prática nos impõe.» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível II*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 13-14.

diferentes personagens, mas particularmente entre Carlos Bruno e a sua mulher Berta, que se vêem repentinamente envolvidos num desmoronamento conjugal, que resulta no adensar do distanciamento que se estabelece entre ambos, mergulhando-os numa solidão rochosa e maciça, em que o reconhecimento mútuo deixou de ser possível e os silêncios, que entretanto se edificaram, erguem, altiva, uma muralha de ódio e indiferença, onde ambos os personagens se debatem intensamente com a sua própria *consciência infeliz*, num combate dialéctico entre um *Senhor* e um *Escravo*, que se prolonga por todo o romance e que configura uma realidade existencial, específica do universo vergiliano.<sup>53</sup>

O romance *Manhã Submersa*, escrito em 1953 e publicado no ano seguinte, é não apenas o romance que sucede a *Mudança*, mas um dos mais proeminentes símbolos do escritor e onde os estudiosos da obra vergiliana vêem um acentuado pendor autobiográfico, em virtude de próprio Vergílio Ferreira se ter inspirado na sua vivência seminarista, no seminário fundanense, no período de 1926 a 1932, para escrever a narrativa desta consciência, *submersa* numa manhã que se revelaria luminosa e reveladora. Quando se afirma que o escritor se inspirou nessas vivências, pretende afirmar-se que a sua vivência serviu para preparar, simbolicamente, o preâmbulo aparicional da consciência de si.<sup>54</sup>

Sobre este romance, podemos afirmar que se trata de mais um passo no caminho traçado, mais um lugar visitado por Vergílio Ferreira no decurso do seu itinerário venturoso à descoberta deste ser *outro* que habita e *mora* no homem. À semelhança do que sucedera com o romance anterior, *Manhã Submersa* suscitou,

---

<sup>53</sup> «(...) Hegel, naturalmente o da Fenomenologia, propunha-me duas soluções: uma que era a dele e a de Marx, era a do panlogismo optimista que se termina na união do Absoluto consigo, ou seja, para Marx, num talvez remate da História pelo triunfo do proletariado; outra, a do pantragismo, que é o caminho doloroso para lá. Naturalmente, escolhi a pior, ou seja a do pantragismo – e daí nasceu o meu livro *Mudança*. Singularmente, porém, mas não paradoxalmente, com este meu heterodoxo hegelianismo, cruzou-se a descoberta do Existencialismo, mormente através de L'Être et le Néant. E o ponto de união foi a célebre "consciência infeliz" hegeliana, mola de todo o seu pensar, (...)» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível II*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 13-14.

<sup>54</sup> «Antes de escrever *Manhã Submersa*, sonhava muitas vezes que estava no Seminário e desejava sair, sem o conseguir. Depois, nunca mais sonhei com isso. Escrever é uma espécie de catarse aristotélica.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 26-27.

igualmente, ampla discussão entre os críticos vergilianos, relativamente à sua natureza romanesca. Por isso, afirmaram que esta narrativa seria um romance de aprendizagem, um romance de formação, um *Bildungsroman*, um romance de processo.<sup>55</sup>

Em nosso entender, estas questões, ainda que se revistam de interesse, parecem-nos ser acessórias, quando se trata de analisar a obra de um escritor na sua globalidade e na sua especificidade. A obra vergiliana foi sempre avessa a clausuras e asfixias e recusou sempre ser conservada de forma asséptica entre catalogações estreitas e redutoras. Optámos por nos colocar numa posição que não repugnaria, por certo, ao próprio Vergílio Ferreira e que consiste em procurar a compreensão da obra a partir da sua dimensão simbólica e do significado que esse simbolismo reveste para nós.<sup>56</sup>

Em nosso entender, *Manhã Submersa* insere-se no que podemos considerar ser a arquitectónica geral da obra vergiliana. Esta arquitectónica geral é, toda ela, marcada

---

<sup>55</sup>Cf. «Tal como *Mudança*, *Manhã Submersa* é um romance de aprendizagem. Importa esclarecer a ambiguidade fatalmente decorrente da classificação: ambos são romances de aprendizagem no duplo sentido que a expressão encerra. De aprendizagem do romancista, que com eles envereda no campo de uma ficção caracterizada pela predominância das ideias sobre a acção romanesca, aproximando da experiência filosófica a experiência ficcional e deixando o romance social definitivamente para trás. De aprendizagem dos protagonistas dos respectivos romances. Carlos Bruno, de *Mudança*, “aprende a existência” ou sobre ela, vivendo ou sofrendo toda a amplitude da crise que se instalou na sua vida, responsável pela transformação do seu carácter, dos seus interesses, dos seus hábitos, dos seus gostos e do seu modo de estar no mundo. António Santos Lopes (o Borracho de *Vagão “J”*), de *Manhã Submersa*, aprende o livre arbítrio, a liberdade – mesmo que conquistada à custa do sacrifício do corpo –, a cultura, o amor. Retomando a personagem infantil de um seu romance da fase anterior e fazendo-a reaparecer como protagonista adolescente de *Manhã Submersa*, Vergílio Ferreira realiza um romance de aprendizagem, ou de formação, na tradição alemã do *bildungsroman*, testemunhando a sua inserção na vida, questionando com ela os caminhos que lhe são impostos por uma engrenagem humana e social em que era a peça menor, acompanhando-a na sua revolta contra essa engrenagem determinista, no florescer da sua vontade e do seu pensamento até ao acto final de revolta e de ruptura.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 46.

<sup>56</sup> «Assim *Mudança* assinala uma convergência hegeliana e existencialista. Deixo aos críticos o cuidado de explicar tal convergência. O que todavia me apraz frisar e no referente ao meu existencialismo de então, é a dúvida que me tomou sobre a legitimidade dessa problemática que tanto me seduzia. Porque o existencialismo era-me uma evidência, mas pesava-me sobre ele uma significação “mágica” já vulgar. Quando escrevi *Mudança* eu já lera *L’Être et le Néant*, reagindo por isso mesmo ao livro (lembro-me bem) de um modo ambíguo.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 216.

pelo reconhecimento de si, sendo pouco relevante o facto de estarmos, ou não, perante um romance de aprendizagem do romancista.

O que nos parece importante sublinhar, é a existência de uma linha de coerência e continuidade, que nos atrevemos a designar como sendo uma espécie de marcha hegeliana do espírito e unindo personagens aparentemente tão díspares como Rui Antunes de *O Caminho Fica Longe*, Carlos Bruno de *Mudança*, António Santos Lopes de *Manhã Submersa*, Mário Gonçalves de *Cântico Final* ou Adalberto Nogueira de *Estrela Polar*, entre vários outros. Esta linha de continuidade, conduzirá às fases posteriores do processo de reconhecimento de si e terá o seu retumbante epicentro fenomenológico no romance *Aparição*.

Poderemos sempre afirmar, pese embora evitando ortodoxias desnecessárias, que *Manhã Submersa* se aceita como romance de aprendizagem, no duplo sentido que a expressão encerra. É, por um lado, um romance de aprendizagem do próprio escritor, que envereda por uma tipologia ficcional, onde predominam, sobretudo, as ideias sobre a acção romanesca, aproximando a experiência filosófica da experiência ficcional e deixando eventuais ressonâncias do romance *neo-realista* para um tempo que nunca foi o seu.

É, por outro lado, um romance de aprendizagem dos personagens, que começam, do ponto de vista da *consciência de si*, a criar as condições *antropo-filosóficas* para uma narrativa fulgurante e luminosa, como será o romance *Aparição*. Na linha do que anteriormente afirmámos, podemos melhor compreender o facto de *Manhã Submersa* retomar a personagem de António Santos Lopes, que parecia estar, irremediavelmente, destinada a seguir a desdita dos outros Borralhos. O facto de Vergílio Ferreira ter retomado esta personagem, resgatando-a de um romance anterior, não pode ser considerado acidental.

Nada na obra vergiliana é deixado ao acaso, pelo que esta recuperação de um personagem anterior insere-se no processo de *iluminação* de si próprio que, como temos observado, se encontra em progressão gradual de obra para obra. *Manhã Submersa* não escapa a essa lógica da *recriação*, *reinvenção*, *rememoração*, que podemos entender como parte da ascense do homem a si próprio, numa perspectiva de procura de uma verdade que deverá ver revelada.

*Manhã Submersa* constitui um passo adiante na interrogação do homem. Um passo adiante no inquirir e aclarar de dúvidas de natureza metafísica, ética, moral e ontológica. A narrativa desta obra vergiliana é uma realidade que aparenta ser, afinal, uma *outra*, pois trata-se de uma manhã anunciadora de libertação a prometer luminosidade, uma *antemanhã* do tempo que *aparecerá*. Esta circunstância transforma *Manhã Submersa* num romance de descoberta. Um romance de descoberta de pequenas e singelas aparições como foram a experiência da sexualidade, da solidão, da morte e da verdade, na perspectiva da íntima relação do *Eu* com o *Mundo*.<sup>57</sup>

No seguimento do que temos afirmado, é nossa firme convicção que existe, de facto, uma linha mestra e uma arquitectónica da pura intuição na produção romanesca do escritor. É neste contexto que surge o romance *Aparição*. Esta obra icónica de Vergílio Ferreira recolhe o consenso do universo de estudiosos da sua obra, como sinónimo de um genial momento de produção literária, de questionamento filosófico, de fechamento de um ciclo criativo e início de um outro.

Este romance aparece, então, como um incontornável momento no itinerário romanesco do escritor. A narrativa de *Aparição* é de tal forma emblemática, que pode ser verdadeiramente considerada como corolário natural dos desenvolvimentos que datavam desde o romance *O Caminho Fica Longe*, cujos contornos foram anunciando, gradualmente, a cada novo romance, o *renascimento* do homem que se inventava na ficção, na escrita e nas interrogações filosóficas de Vergílio Ferreira.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> «A saída do seminário correspondeu a um desejo de libertação em todos os aspectos. A liberdade sexual é a predominante porque se é jovem, adolescente, e os seus problemas são os mais sentidos. Há um problema de liberdade noutros sentidos, que são os de conviver, sair, poder movimentar-se, fazer o que nos apetece, e até problemas de ordem religiosa. Mas é bom frisarmos isto: o problema de ordem religiosa é rarissimamente um motivo que leva um seminarista a deixar o seminário. Os mais importantes são a liberdade sexual e o contacto com o mundo.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 216.

<sup>58</sup> «Confesso que não vejo em *Aparição* (como não vi em *Mudança* há dez anos) uma “ruptura”, mas sim uma “evolução”. Se o campo da minha ambição humanística se alargou, se certos meios práticos de realizar esse humanismo me mereceram uma revisão, não se me mudou o meu sonho. Daí que eu não entenda certa suspeição que sobre *Aparição* se ergueu, como se erguerá sobre *Cântico Final*, aliás anterior a *Aparição*. Evidentemente toda a posição séria e honesta me merece respeito. Não me julgaria em falta se honestamente tivesse aceite uma nova visão da vida, conquanto a “mudança” seja sempre dolorosa. Mas é que, em consciência, não vejo em que mudasse quanto ao ponto de partida e aos fins a



Entendemos que de tal forma assim sucedeu, a ponto afirmarmos estar, inclusivamente, perante um certo platonismo, do qual a temporalidade rememorativa presente nos romances vergilianos parece ser uma reminiscência que resgata o homem dos nenhures opacos da obscuridade à luminosa aparição de si a si próprio. Desde a saída da caverna para a contemplação do firmamento arquetípico.<sup>59</sup>

O romance *Aparição* sugere-nos a urgência de libertação que marcou o romance *Manhã Submersa* e a emergência do homem na fascinante disponibilidade do encontro *aparicional*. Podemos considerar que *Aparição* é o primeiro grande marco do percurso romanesco de Vergílio Ferreira, um dos passos mais marcantes e indeléveis do seu itinerário, simultaneamente literário e filosófico e que, após a urgência da libertação do homem novo em *Manhã Submersa*, surgiu a emergência evolutiva deste mesmo homem no encontro *aparicional* consigo próprio.<sup>60</sup>

O romance *Aparição* foi uma autêntica pedrada no charco, um romance absolutamente inovador, radical e vanguardista para a época. A sua publicação foi uma enorme provocação para o país literário, que vivia acanhado e reconfortado sob a eminência parda do *neo-realismo*, pese embora fossem visíveis os sinais do estertor estético que ia dando face às ameaças que as novas tendências literárias faziam chegar da Europa cultural. O romance *Aparição* consolidou o interesse e expressão da

---

atingir. Terá mudado o meu juízo sobre a importância ou a eficácia dos meios; e se a mudança dos meios, quaisquer que sejam, altera realmente todos os fins, então, sim, algo se modificou em mim.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 236.

<sup>59</sup> «Correspondeu a um interesse que eu já tinha pela reflexão filosófica. Desde há muito tempo que a leitura que me agrada particularmente é a filosofia. Por outro lado, a literatura existencialista começava a ser conhecida entre nós. Eu tinha lido, poucos anos antes de aparecer em França, o *L'Être et le Néant*, de Sartre, algumas obras de Camus, também já fragmentos do *Ser e Tempo*, de Heidegger. Tudo isso correspondia a um interesse que vinha de longe. Esse romance (*Aparição*) surge como expressão desse interesse e ainda como resultado da experiência narrada, que eu vivi.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 216.

<sup>60</sup> «Vivemos normalmente à superfície de nós. A presença de nós a nós próprios tem algo de extraordinário, de miraculoso. Assim *Aparição* surgiu-me como a necessidade de abordar e de fixar o que há de novo e perturbante nesse encontro com a pessoa que nos habita.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 223.

temática fenomenológica na obra de vergiliana e, segundo a designação preferencial do escritor, o seu apego ao *romance de ideias*.<sup>61</sup>

O romance *Aparição* deu lugar a uma revolução no panorama literário e cultural da época. Questionou o modo como o homem poderia suportar a evidência da sua própria condição e responder a esta evidência no reconhecimento daquilo que cada indivíduo vai sendo, uma vez transposta a dimensão divina na qual o homem deixou de acreditar, porque no firmamento de referência não existe um Deus que ilumine as interrogações ao destino do homem.<sup>62</sup>

A história de *Aparição* começa com a chegada de Alberto Soares a Évora, onde desempenhará o cargo de professor no liceu da cidade. Alberto Soares vive a experiência do *alarme espantoso*, causada pela abrupta e fulminante morte do seu pai durante o jantar de família na véspera de Natal. Em Évora, passará a conviver assiduamente com a família Moura. A continuidade deste relacionamento deixará transparecer que a sua presença e as suas inquietações metafísicas se afiguraram factores dissolutivos e disruptores, que provocam acentuada perturbação junto dos Moura e daqueles que directamente participam do seu círculo relacional. Todavia, esta perturbação dissolutiva incidirá mais acentuadamente em Ana e Sofia, duas das três filhas do doutor Moura.

As duas irmãs serão as principais testemunhas e interlocutoras de Alberto Soares na explanação e debate da sua aventura fenomenológica da revelação alarmada do homem a si próprio, na esfera ontológica do ser profundo. Cada uma delas, desempenhará um papel de assinalável relevância nesta narrativa onde a

---

<sup>61</sup>«(...) a aparição é descoberta – auto-descoberta – do eu como realidade em sentido primeiro, metafísica, do “eu metafísico” como diz o próprio Vergílio Ferreira. Isto significava (significa) que a sua verdade não podia ser, em definitivo, a do eu empírico, sob nenhuma das suas figuras, desde a psicológica à social. Este foi, na ordem imediata do discurso cultural, vigente nos anos 50 entre nós, o escândalo Vergílio Ferreira. Desse “escândalo” Vergílio Ferreira fará um mundo.» LOURENÇO, Eduardo – Homenagem a Vergílio Ferreira: Do Alarme à Jubilação. *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio, 90 (Mar. 1986) 25-26.

<sup>62</sup>«O que pretendi exprimir em *Aparição* foi a necessidade, para uma realização total do homem, de ele se descobrir a si próprio, não nos limites de uma estrita “individualização”, mas nos da sua “condição humana”. Há que reconhecer o que somos e reabsorver (hoje, amanhã, um dia) em plenitude, o que se transpôs outrora a uma dimensão divina em que já acreditamos.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 224.

dialéctica hegeliana está profusamente manifesta. Um dos aspectos fundamentais na problemática filosófica de *Aparição* seria, então, a descoberta alarmada e violenta da morte e a consequente evidência que a vida é, afinal, uma grande e finita fugacidade.

Este facto passará a ser a razão constitutiva da angústia de Alberto Soares e, uma vez mais, se poderá observar a linha de pensamento fenomenológico hegeliano amplamente presente neste romance. Para os conhecedores da obra vergiliana, o termo título deste romance não deverá ser de todo surpreendente, na medida em que se insinuava em escritos anteriores de uma forma mais explícita e de uma forma não tão evidente, mas referindo-se, no entanto, especificamente, ao termo *aparição* e sugerindo-o imageticamente. O ideário aparicional esteve desde sempre presente no discurso, narrativa e pensar literário-filosófico vergiliano.

*Aparição* é um termo ao qual se atribui reconhecidamente uma profunda e implícita carga simbólica, com clara ressonância poética, pese embora no texto vergiliano este termo tão significativo da simbologia do escritor assuma diferentes conotações, que decorrem da acepção que lhe é essencial e que nos remete para o âmbito da fenomenologia. Apesar de este termo sugerir, invariavelmente, o contributo husserliano é, pelo contrário, ao entendimento hegeliano da fenomenologia que o termo *aparição* se reporta, na obra vergiliana. O termo *aparição* anuncia um conhecimento da vida sem a morte, ao mesmo tempo que anuncia a integração da morte na própria vida, clamando serenidade para a aceitação da *sagrada* finitude do existir do existente.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> «Ah, a realidade imediata reconforta, nem que seja a realidade de uma pedra que nos atirem. Porque uma pedra é consistente, conhece-se, sem alarme, na dureza com que nos cria as próprias mãos, nos define, sem sombras, a cabeça que nos feriu, o sangue que nos inundou a face. As pedras constroem-se nos a rua que pisamos e onde podemos sentir-nos vivos dessa vida imediata que sabe o donde e o para onde, dessa vida articulada como engrenagem certa de relógio, a cujo rumor compassado pode até apetecer dormir. Chove. A fúria do vento não cessa. Batida pela sua vergasta, a chuva esparrinha na vidraça, varre a rua de lembranças concretas. E uma memória antiga, pesada de augúrio, levanta-se no seu clamor, memória escura, anterior à vida. Assim o que relembro não tem face nem nome, é a forma oca de um limiar indistinto, pura anúncio de presença, obscuro alarme de uma *aparição*. Num longe imaginado, passam os ventos em linha, massas de névoa deslizam sobre a terra abandonada, uma voz de espaço ressoa à minha atenção suspensa. O que é certo e imediato, o que me vem à boca e tem nome, o que é exacto e mensurável, refugia-se na timidez da penumbra e do silêncio, porque a voz obscura que me fala transcende o passado e o futuro, vibra verticalmente desde as minhas raízes até aos limites do universo, aí onde a lembrança é só pura expectativa despojada do seu contorno, é só pura interrogação. Nesta hora absoluta, conheço a vertigem da infinitude, o halo mais distante da minha

Não andaremos longe da verdade se afirmarmos que a *aparição*, entendida enquanto revelação súbita e translúcida de si a si próprio, supõe um despojamento de tudo quanto são as múltiplas significações do mundo na sua extensão linguística, para acedermos, fenomenologicamente, à intensa presença que nos anuncia na perturbação de cada um e que é inteiramente habitada por este desconhecido que emerge em cada sujeito e que se unge de vida e de morte, numa dialéctica *especular* onde convivem a luz, a alegria breve e a noite final.

O romance *Aparição* concretiza a junção da ficção narrativa com a dimensão filosófica, introduzindo na discursividade narrativa uma linguagem essencialmente poética, intuicional, de criação e invenção lírica da palavra, fundamental relativamente às obras anteriores. *Aparição* é um profundo e luminoso mergulho no mar do *[des]conhecimento* do homem a partir de si próprio, permitindo-se ultrapassar as meras fronteiras do romance.

*Aparição* demonstrou ser o romance da inusitada descoberta do *Eu* na acepção mais profunda da individualidade: a revelação da essência do homem a si próprio. É, por isso, o romance da emoção alarmante e originária, que irrompeu dos territórios inexplorados do sujeito e, aquém das iniciativas lógico-dedutivas, *conferiu transparência* à verdade essencial que sabe a sua presença no mundo e que Vergílio Ferreira instalou, obsessivamente, nas fundações da problemática humana. Já não se trata apenas do ser que é, mas da assumpção de visibilidade que se tornou transparente, iluminada na sua opacidade e adquirindo uma dimensão simultaneamente *antropo-onto-gnoseológica*, em que se desenvolverá, persistentemente, toda a obra vergiliana.

No seguimento do romance *Aparição*, Vergílio Ferreira publicou a obra *Cântico Final*. Corria o ano em 1960. *Cântico Final* foi, todavia, escrito em 1956, entre o romance *Manhã Submersa* e a colectânea de ensaios *Do Mundo Original*. Este novo romance vergiliano perfilou-se como obra de grande relevo, tendo sido concluído num

período particularmente activo da produção do escritor, sendo a sua publicação, inclusivamente, antecedida pela muito preciosa e luminescente *Carta ao Futuro*.

À margem de outras considerações que o possam justificar, entendemos ser de uma assinalável importância o facto do romance *Cântico Final* ser contemporâneo do conjunto das obras anteriormente mencionadas, todas elas de grandiosa relevância na constelação da criação literário-filosófica vergiliana. A razão de fazermos semelhante observação prende-se com o facto de *Cântico Final* poder ter sido a *Aparição*, antes desta se ter materializado literariamente, o que não deixa de ser bastante curioso.

Se atentarmos devidamente nos dois romances, as similitudes entre ambos chegam a ser gritantes, em particular no que se refere aos personagens principais Mário Gonçalves e Alberto Soares. As semelhanças são igualmente extensivas a Elsa e a Cristina, as quais, sob determinada perspectiva, nos recordam as irmãs Moura: Ana e Sofia. Existem também óbvias afinidades no tocante à capela onde Mário Gonçalves se refugia, com o intuito de restaurá-la e nela desenvolver as suas reflexões metafísicas, e a casa do Alto onde, na plena solidão da planície e no fulgor da verdade fundacional da espantosa *aparição* de si a si próprio, Alberto Soares procurou refúgio.<sup>64</sup>

Poderíamos continuar a desfiar um conjunto de interessantes analogias como, por exemplo, a súbita orfandade que afligiu Mário com a morte da sua Mãe e, um curto intervalo de tempo depois, com a morte do seu pai. Estes factos remetem para a subitamente violenta morte do pai de Alberto Soares durante no jantar da véspera de Natal. No entanto, por uma questão de economia do discurso, a estas questões voltaremos mais tarde e atalharemos caminho para outros aspectos importantes do romance *Cântico Final*, que têm particular interesse para a nossa reflexão. Não é difícil constatar que, ao longo de toda a sua obra, Vergílio Ferreira deu espaço à manifestação do seu fascínio pelas questões relacionadas com a arte e com a estética,

---

<sup>64</sup> «Mas eu, eu o que é que sou? Meu pai optou por contar-me a história da evolução da vida. Mas eu, que a acredito hoje como exacta, sentia, como sinto, que alguma coisa ficara por explicar e que era eu próprio, essa entidade viva que me habita, essa presença obscura e virulenta que me aparecera, como também contarei, quando a vi fitar-me do espelho.» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, p. 23.

tendo escrito, na vertente romanesco-filosófica e ensaística, profusas páginas sobre as suas impressões e reflexões em torno da obra de Arte.

A problematização dialéctica proposta por *Cântico Final*, naquilo que tem de evidente dimensão ensaística, pertence ao domínio da estética. Debate na Arte o conflito entre o relativo e o absoluto, entre a consciência trágica do mundo e da vida e a consciência deste tempo de solidão: nasce-se, vive-se e morre-se sozinho. A única comunhão possível será, pois, cosmológica ou estética, manifestada amplamente através da restauração da capela, traduzindo uma nostalgia mística e mitológica do sagrado e de um mundo religioso que, entretanto, ficou absurdamente inóspito, longínquo, na certeza última de que a arte é, ainda, uma forma de testemunho deste sagrado.<sup>65</sup>

Outro aspecto que interessa ressaltar, reporta-se ao percurso estético-existencial de Mário Gonçalves, aos temas da capela como objecto da realização estética no horizonte do agnosticismo artístico, a sacração da Arte, a manifestação do sagrado que, através dela, permite a redenção antropológica, a divinização do humano e a correspondente humanização do divino. O cerne da discussão recai sobre as dicotomias entre absoluto e relativo, entre a ideia e a acção e desdobra-se para as questões da arte, particularmente, para aquela que concerne à sua função: arte comprometida com o homem, inserido na História social e ideológica, ou uma arte comprometida com o Homem essencial, com a humanidade deste homem, enquanto ser *ôntico*, com a realização estética do romance na sua acepção intrínseca, do poema enquanto poema e da pintura enquanto pintura.

*Cântico Final* retoma a questão estético-ideológica da função da arte e das relações da Arte com a História na sua contextualização sócio-política, mas numa perspectiva que emana da discussão travada entre grupos antagónicos de artistas: os

---

<sup>65</sup> «(...)a Arte tivera sempre duas funções fundamentais: servir-se a si ou a um valor que a transcendia. Sim, de certo modo, a arte servira-se sempre a si; mas ignorava-o quando servia verdadeiramente uma Transcendência, e isso lhe dava uma força absoluta. Quando porém se servia conscientemente a si, havia sempre para os homens a sombra ao menos de um valor que eles separavam da arte – e a tolerava. Frente a esse valor, o da arte era apenas um acréscimo, não uma substituição; a própria amargura que exprimisse era um aceno à esperança.» FERREIRA, Vergílio – *Cântico Final*. 7ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1983, p. 15.

*progressistas* e os *estetas*. Esta discussão não constitui mais do que a metáfora do dualismo platónico-aristotélico da essência e da existência. Aquilo que se insinua no substrato estético-ideológico da obra e se desenvolve com grande interesse é o processo derivacional da própria Arte, particularmente, na pintura e na narrativa literária em que se fez o caminho do figurativo para o abstracto, do real para o simbólico e que não surge nesta obra de forma accidental, porque este caminho reporta ao percurso da vida da consciência.<sup>66</sup>

No romance *Cântico Final*, o pintor Mário Gonçalves recebe o anúncio que morrerá em breve. Se antes tinha consciência que o homem era um *ser-para-a-morte*, passou, a partir deste momento, a tê-la ainda presente. Este infeliz anúncio é a razão justificativa do regresso de Mário ao seu espaço original, à sua aldeia na Serra da Estrela e à surpreendente fascinação pela velha e abandonada capela da Senhora da Noite, que conhecia desde a infância. Como última tarefa da sua vida, o seu cântico final, pese embora fosse ateu, decidiu comprar a capela para a restaurar. A morte é, desta forma, substituída pela arte.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> «*Cântico final* retoma a questão estético-ideológica da função da arte e das relações da Arte com a História e com o social e o político, mas agora numa outra perspectiva – decerto mais ampla e mais importante do que a perspectiva inicial, a de *Apelo da noite* – e com outra intenção: a partir da discussão travada entre os grupos antagónicos dos artistas progressistas e dos artistas esteticistas, tratada no romance com evidente ironia, o que no substrato estético-ideológico do livro se insinua e desenvolve com grande interesse é o processo de evolução/transformação da própria Arte, particularmente na pintura e na literatura narrativa, em que se fez o caminho do figurativo para o abstracto, do real para o simbólico.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 67.

<sup>67</sup> «*Cântico final* dá continuidade à reflexão ficcionalmente iniciada em *Apelo da noite*. Mas com mudanças de rumo dignas de nota: é um romance sobre a arte, circunstancial e discretamente emoldurado por um contexto político. A arte é aqui representada principalmente pela pintura, mas são muito importantes as relações feitas entre a pintura, a literatura, a dança e a música. Todas estas expressões artísticas acabam por se fundir numa mesma e única reflexão, como se o romance pretendesse pensar, comovidamente e em plenitude, uma arte integral. Romance de uma geração ou de um grupo de artistas representativo de uma geração, é protagonizado por Mário, um pintor (e professor de liceu), que se relaciona com outros pintores, escritores, uma pianista, uma bailarina, críticos literários e de arte, jornalistas, um médico, apreciador sério de todas as artes... Tal como *Apelo da noite*, não é difícil ver em *Cântico final* um romance *à clef*. Eventualmente seria mesmo possível identificar os modelos vivos de certas personagens, hipótese de momento sem interesse e que aqui não está em causa.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 73.

*Cântico Final* é um romance que denota uma grande tensão hegeliana e, neste sentido, inscreve-se no caminho para o absoluto que caracteriza esta narrativa vergiliana. Este caminho para o absoluto é o caminho que vemos ser percorrido por Mário Gonçalves, um homem destituído de fé que encontra na arte o reduto final da redenção. Este romance de Vergílio Ferreira situa-se num horizonte que demanda por um absoluto possível de ser encontrado, mediante a realização estética que nos romances do escritor é, invariavelmente, a pintura. É isto que encontramos em *Cântico Final*, com a iniciativa de Mário relativamente ao restauro da capela da Senhora da Noite.

Tratando-se de um romance sobre o absoluto, que se oferece ao homem mediante o exercício artístico, *Cântico Final* é um romance sobre a vida e sobre a morte, como de resto toda a obra vergiliana, imbuída de incontornável sentido hegeliano. É por ser uma narrativa sobre a vida e a morte que urge dar sentido e significado à razão justificadora da existência, que a fulgurância deste *cântico final* se manifesta através da restauração da capela, no filho que Mário teve com Cidália, na última e mais perfeita dança de Elsa. A Arte oferece à miserável finitude da vida a possibilidade de se absolutizar, de permanecer além do derradeiro cântico e, assim, sobrevir na ilusão de vencer a morte, transcendendo a nostalgia saudosa da vida e da sua fugacidade accidental.

Para Vergílio Ferreira, o ser artista determina a maneira mais autêntica de assumir uma condição humana no tempo do Deus morto. Esta posição é, aliás, coincidente com a interpretação de Heidegger. O pensador diz o *Ser* e o artista nomeia o *Sagrado*. O romance *Cântico Final* desenvolveu-se no tema característico da filosofia da existência: o absurdo da morte num mundo sem Deus. Mário Gonçalves, pintor por vocação, é um professor que espera a morte por infortúnio da doença e, enquanto a espera, volta à sua aldeia para desvelar o sentido da vida. Da sua vida. O sentido da vida encontrou-o na Arte que, em Vergílio Ferreira, substitui o Deus ausente.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> «(...) é talvez válida a afirmação de que toda a grande arte é uma obra religiosa. A fé autêntica é um absoluto e a obra de arte gerada aí é-o particularmente também – ou mais salientemente também. [...]. Será por acaso que, sendo hoje a arte um valor por si só, mas, quando autêntica, fora dos limites do passatempo, sendo hoje a arte a última forma de o homem se reconhecer em plenitude – será por acaso



Todavia, o pintor Mário Gonçalves, escorado no seu agnosticismo, visava uma religiosidade distinta do vulgar sentido do Cristianismo, na medida em que procurava uma ligação ao absoluto através da Arte. A atitude primordial de busca de autenticidade reflecte no pensador da existência, uma postura caracterizada por um agnosticismo resultante da expectativa de harmonizar a própria existência. Tal sucede e insinua-se na obra vergiliana em razão de um apelo à transcendência, uma valorização da arte e da estética, um amor ao homem e à humanidade, que se traduz numa razão sempre aberta e atenta ao mistério onde enraíza toda a procura do transcendente ou do divino.

No romance *Cântico Final*, a fascinação despoletada pela *visão iluminada* de si próprio redimensiona-se em direcção a uma problemática teleológica, numa espécie de clamor angustiado de interrogações múltiplas, face ao *milagre da vida e ao mistério da morte*. Neste sentido, a redecoreação e restauro da capela da *Senhora da Noite* funcionará como elemento simbólico-metafísico de tudo o que é motivo de intenso e inquieto sobressalto antro-po-filosófico. A capela desempenhará, simbolicamente, o emular de um exercício litúrgico, tradutor de uma transcendência reconfortante, mas que já não conforta ninguém porque o céu se esvaziou de toda a metafísica, ou seja, Deus vagou-o e a *estrela* que repõe a ordem cosmo-antropológica não se encontra no firmamento.

Assim, em face da falta de uma transcendência salvadora que permita compreender o milagre e o mistério, observa-se que esta transcendência acaba por redundar dispensável porque tudo se esgota, afinal, na vivência imanente da vida. Tudo se torna perfeito pela recondução que de tudo se faz ao primado absoluto da

---

que em tantos artistas a decoração de uma capela dir-se-ia uma fascinação? Sim, eu sei: as explicações imediatas são inúmeras. Mas como se nos insinua a evidência de alguma coisa mais! E entre essa “alguma coisa”, por exemplo, a certeza de que o ateísmo de alguns desses artistas é bem mais convincente do que o dos ateus dos séculos XVIII e XIX: o ateu de hoje não é anti-religioso, ou seja, é um agnóstico: a anti-religião implica a religiosidade. O ateu de hoje admite a religião (ou melhor, a crença), porque se separou dela. Mas, fundamentalmente o que se nos insinua é que um irresistível sinal sagra aí uma certa identificação do absoluto da arte de hoje, fechada em si, com o da arte religiosa do passado: indício de uma saudade, apelo a uma única e irrecuperável justificação de plenitude, saudação de um eco da memória dos deuses mortos ao tempo da sua presença nos homens, da presença dos homens neles: é sobretudo hoje que descobrimos na arte a face do sagrado.» FERREIRA, Vergílio – *Do Mundo Original*. 2ª Ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1979, pp. 238-239.

*transcendência do Eu* e que qualifica como verdadeiramente humano tudo o que se nos impõe pelo crivo da consciência. Nesta circunstância, até a morte, reconduzida ao princípio determinativo do *Eu*, que a si próprio se determinara, se afigura perfeita, atendendo a que é com ela que uma vida se perfaz e que o homem vai mais além, transcendendo-se em liberdade.

Esta obra vergiliana deixa-se atravessar por uma permanente tensão, que se estabelece entre a promessa, a anunciação *demiúrgica* da vida e o seu ruidoso e incontornável fracasso, consubstanciado na desconhecida muralha da morte. Este é, afinal, o âmago de todo o sofrimento do homem contemporâneo. É nesta tensão que vemos estabelecer-se, entre a fulgurância solar da *praia da vida* e a impenetrabilidade maciça da morte, da qual a arte é privilegiada intérprete, a dilaceração da espiritualidade contemporânea.

*Estrela Polar* é o romance que sucede a *Cântico Final* e alimenta, conjuntamente com este, profundas e abundantes afinidades com *Aparição*. A razão destas relações de proximidade refere-se ao facto de estarmos perante dois romances, os quais, cada um ao seu modo, abordam duas diferentes formas *aparicionais*. O romance cuja acção decorre em Évora é o romance da *aparição de si* a si próprio, o reconhecimento da *consciência de si* que é, igualmente, uma forma de expressão do mútuo reconhecimento da vida e da morte, na elegia espantada da finitude existencial.<sup>69</sup>

*Estrela Polar* é, igualmente, um romance aparicional, pese embora remetendo para uma aparição do *Tu* perante o *Eu*, ou seja, do aparecer da *consciência de si* do *outro* face à *consciência de si* do *Eu*. Neste contexto, *Estrela Polar* é um romance do reconhecimento da *alteridade* fora do sujeito, na descoberta do *Outro*. O romance, cuja acção decorre em Penalva, debate-se com a interrogação sobre a comunicação

---

<sup>69</sup>«Contei em tempos a experiência da auto-revelação de nós próprios, dei ao livro e à experiência o nome de Aparição. (...). É uma experiência difícil não apenas de realizar, mas de explicar, transmitir. Há um indizível aí, porque é indizível o que se surpreende no “eu”, como um Levinas o disse – a propósito do “eu” como a propósito do “tu”, que é um “eu” objectivado – e eu o dissera também em *Estrela Polar*. Fugitiva luz, o que um “eu” tem de inapreensível vem de ser ele o que apreende e é apreendido.» FERREIRA, Vergílio – *Invocação ao Meu Corpo*. 3ª Ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1994, p. 72.

intersubjectiva, interpessoal, a possibilidade de comunicação, comunhão e conhecimento do *Outro*.<sup>70</sup>

Se no romance *Aparição* o escritor remete para a auto-revelação de nós próprios, já o romance que se seguiu a *Cântico Final*, remete para uma hetero-revelação do *Outro*. Semelhante facto não deixa de significar uma dupla auto-revelação, porque todo o *Eu* é, também, simultaneamente, um *Tu* para este *outro* que não sou *Eu*, mas que se revela e que é revelação do sujeito. Considerando a linha de continuidade que se estabelece entre ambos os romances, constata-se que estarmos perante uma ampla investigação à descoberta do conhecimento do *Eu* e deste pelo conhecimento do *Tu*, que se constitui como caminho revelacional do *Eu* para uma comunhão integral com o mundo e a humanidade que o habita, na possibilidade de uma comunhão absoluta.<sup>71</sup>

O romance *Estrela Polar* promove a continuidade de *Aparição*, oferecendo, logo no seu início, o mote para esta continuidade, através da coincidência não-acidental que se estabelece a respeito do nome dos personagens principais de ambos os romances. Estamos em crer que não foi, de todo, acidental a escolha do nome Adalberto para a personagem principal do romance *Estrela Polar*. Aliás, ao longo de toda a obra vergiliana, os nomes atribuídos aos personagens têm um particular peso simbólico, na medida em que o nome revela o sujeito na sua verdade significativa.

Numa perspectiva especulativa, o nome do personagem principal de *Estrela Polar* supõe que este integra, igualmente em si, Alberto Soares. Esta circunstância significa que Adalberto conhece amplamente a experiência existencial de Alberto porque o integra, por isso, uma vez atingida a consciência de si próprio, é agora o

---

<sup>70</sup>«Pois bem, *Estrela Polar* é, ao que suponho, uma história em que fundamentalmente se propõe o problema da “comunicação”. Tal “comunicação” surge em vários níveis, desde a degradação do “grupo” até à situação limite da impossível comunicação, ou antes identificação. Creio que é disto que acima de tudo trata o meu livro. (...) Pretendi nele (*Estrela Polar*) acentuar o assalto ao que tenho designado por pessoas, tematizando fundamentalmente o problema da “comunhão”.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 239.

<sup>71</sup>«(*Estrela Polar* é) Fundamentalmente uma continuação de *Aparição*. Se *Aparição* é o romance do *Eu*, *Estrela Polar* é o romance do *tu*. Mas tal como a primeira pessoa fora procurada numa zona de radicalidade, é agora na mesma zona que é procurada a segunda. Assim no romance se estabelecem vários níveis de comunicação.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 243.

momento de alcançar o *outro*, ou seja, *ir até* Alberto e torná-lo reconhecível. Poder-se-á considerar que, etimologicamente, *Adal* [nobre] + *berto* [brilhante, luminoso, branco] sugerem a iluminação do conhecimento de si e a nobreza da verdade que nos ilumina.<sup>72</sup>

Todavia, pese embora a componente especulativa e simbólica presente neste elemento do romance *Estrela Polar*, parece-nos legítimo considerar que, se Alberto Soares concretiza, por um lado, o seu itinerário de auto-conhecimento, assistindo num misto de maravilhamento e terror à aparição do ser de si a si próprio, por outro lado, o que ocorre com Adalberto é que, conhecendo-se, deseja compulsivamente conhecer o *Outro*, porque precisa que este lhe devolva o reconhecimento de si. Neste sentido, ambos os personagens parecem ser a continuação antroponoseológica um do outro.<sup>73</sup>

*Estrela Polar*, tal como *Aparição*, mostra-nos dois personagens colocados em situação de solidão absoluta, em face de si próprios e de um mundo que se lhes apresenta fechado em virtude da perda dos pais. As duas alternativas que lhes são dadas escolher é existirem, resignadamente, na aceitação da solidão, ou tentar estabelecer uma relação com o mundo e com a vida, para escapar à extinção imposta pela morte. A *weltenshauung* vergiliana é, apesar de tudo, uma *alegria breve*, uma esperança contra o solipsismo sartriano e, nela, o homem não foi feito para a aceitação resignada da solidão. É necessário desenvolver estratégias, estabelecer e

---

<sup>72</sup>«O primeiro indício de que *Estrela polar* de algum modo dá continuidade a *Aparição* – à parte a revelação oferecida pelo próprio romancista – está no nome de cada um dos protagonistas dos romances: Alberto em *Aparição*, Adalberto em *Estrela Polar*.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 109.

<sup>73</sup>«O sentido de continuidade entre estes livros confirma a hipótese de um projecto do escritor em execução na escritura dos romances. Projecto que se desdobra ao longo de toda a obra – incluindo a ensaística –, mas que em certos momentos se torna mais perceptível, como no caso específico de *Aparição* e *Estrela polar*. É de uma pesquisa que se trata: conhecer o próprio “eu”, e, depois disso, partir para o conhecimento do “tu”. Seria este o caminho para a revelação do “nós”, para uma comunhão integral com o mundo e a humanidade que o habita» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 108.

descobrir relações conducentes à realização da comunicação, da comunhão e da continuidade do homem no mundo.<sup>74</sup>

Compreende-se, por isso, que uma das estratégias que se configura como podendo constituir a garantia de continuidade do homem no mundo depois da morte será, neste sentido, o desejo de se promover projectivamente no tempo, mediante a concepção de um filho ou de uma obra marcante que ultrapasse os limites do tempo e para sempre dê testemunho da passagem de alguém pela terra. Alguém que, pela dimensão da obra criada, seja mais do que um indivíduo, seja a representação da humanidade a que pertence e do seu poder de edificação.

Adalberto tem, contudo, um embaraço que consiste, simultaneamente, em superar a solidão pela comunhão com o *Outro* e ultrapassar o carácter contingente e accidental da sua fugaz existência. Nesta perspectiva, é necessário descortinar que obra poderá deixar que lhe assegure a posteridade da continuidade de si. Não tendo a seu favor a criação artística para lhe assegurar a permanência do nome e da memória, somente o nascimento de um filho constituirá a possibilidade mais plausível, porventura mais perfeita e de maior plenitude, porque resultante da mais intensa comunhão entre dois seres: o reconhecimento do amor.<sup>75</sup>

Continuando a seguir a simetria das continuidades existentes entre *Estrela Polar* e *Aparição*, no tocante ao que ambos os personagens representam, constatamos, por exemplo, que Alberto Soares se encontra, de todo, fascinado pela

---

<sup>74</sup>«Pretendi nele (Estrela Polar) acentuar o assalto ao que tenho designado por pessoas, tematizando fundamentalmente o problema da “comunhão”.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 239.

<sup>75</sup>«Mais do que trazer uma notícia a uma cidade que mais parece desumana que humana, o que Adalberto faz, em Penalva, é empreender, pelo labirinto sombrio das ruas fantasmagóricas e frias, a obsessiva busca do “outro”. Mortos os pais, os seus pontos de referência no mundo e possibilidade privilegiada de comunicação/comunhão (particularmente com a mãe), Adalberto, (...) só, passa a procurar num “outro” (ou em vários “outros”) uma hipótese de relacionamento. Mas, por não ser a relação meramente social e epidérmica aquilo que busca, e sim o contrário disso (o radicalmente contrário disso), uma relação integral e absoluta, mais do que relação, comunicação, e mais do que comunicação, comunhão, a procura de Adalberto resultará obsessiva mas infrutífera, por absoluta impossibilidade de realização do que se lhe impõe como necessidade em anteriores romances de Vergílio Ferreira (Mudança, Apelo da Noite, Cântico Final e Aparição), o protagonista é posto em situação de orfandade.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 110.

espantosa oportunidade de conhecimento do insondável do seu ser, procurando, por isso, transmitir aos seus alunos esta fascinação decorrente do estado de maravilhamento inebriante da experiência limite, constituída pela revelação de si a si próprio. Alberto crê, então, que deve incumbir-se da missão de comunicar a todos os homens a prodigiosa maravilha e a desdita miserável da condição humana.

Neste aspecto particular, Alberto Soares ressoa, conforme anteriormente referimos, ao prisioneiro que se liberta da caverna platónica e que, após haver contemplado as realidades *noéticas*, assume a incumbência pedagógica de levar a boa nova aos restantes prisioneiros. O que Alberto Soares fez com os elementos da família Moura foi precisamente isto: levou-lhes esta inquietação, comunicou-lhes a tragédia da solidão do homem condenado a viver sozinho a vida e a morte. Pelo contrário, Adalberto deambula perdido pelo labirinto sombrio, silente, frio e desertificado de humanidade de Penalva, procurando obsessivamente pelo seu *outro* como um cão pelo seu dono.

O problema fundamental do romance *Estrela Polar* assenta na ambivalência do conhecimento e do não-conhecimento do seu *Outro*, isto é, contempla a possibilidade dessa impossibilidade. E, por isso, Adalberto procura, desesperadamente, aceder ao conhecimento de algo que pertence ao domínio do invisível, mas também do indizível, subjacentes à afirmação do *Tu*. Aqui se dispõe o reconhecimento do *Eu* e não tanto a afirmação do *Nós*. O dilema de Adalberto é, precisamente, debater-se com a sua incapacidade de se projectar além de si próprio e de se transcender até ao *Tu*.

O romance posterior a *Estrela Polar* foi *Apelo da Noite*. Escrito em 1954, apenas conheceu publicação nove anos depois, em 1963. *Apelo da Noite* é concluído, curiosamente, numa primeira versão, dois anos antes de *Cântico Final* e cinco anos antes de *Aparição*. A razão de entendermos que este facto é curioso, relaciona-se com alguns importantes elementos a ter em linha de conta se quisermos tomar como referencial aquele que, do ponto de vista literário-filosófico, é o itinerário lógico de Vergílio Ferreira. Poderemos ser tentados a afirmar que *Apelo da Noite* se assemelha a um romance que parece deslocado deste itinerário lógico anteriormente referido. A publicação deste romance deveria ter ocorrido não após *Estrela Polar*, mas entre *Manhã Submersa* e *Aparição*. E nunca antes de *Cântico Final*. Mas a ordem cronológica

da conclusão das obras não constitui critério principal para organizar o itinerário vergiliano.

Sucede, todavia, que o período que mediou entre a publicação de *Mudança* e a publicação de *Estrela Polar* se estende por treze longos e intensos anos de produção literária vergiliana, quer ficcional, quer ensaística, período esse pontuado por inúmeras leituras que, certamente, em muito contribuíram para que a ordem cronológica da conclusão das obras tenha sido divergente da sua sequência real de publicação. Importa recordar que, nestes cerca de treze anos, o escritor publicou o romance *Mudança*, a colectânea de contos *A Face Sangrenta, Manhã Submersa* – precisamente no ano da conclusão de *Apelo da Noite* –, a colectânea de ensaios *Do Mundo Original* – sendo que o escritor concluíra, em 1956, o romance *Cântico Final*, que publicaria apenas em 1960 –, o ensaio *Carta ao Futuro, Aparição, Da Fenomenologia a Sartre* em 1962 e, neste mesmo ano, *Estrela Polar*. Somente no ano seguinte surgiria, finalmente, o romance *Apelo da Noite*, em conjunto com *Interrogação ao Destino, Malraux*.

Se a ordem cronológica tivesse supremacia sobre o amadurecimento intelectual das interrogações vergilianas, então, *Apelo da Noite* teria sido um excelente elo de ligação entre *Mudança* e *Aparição*, pois a questão da morte, amplamente presente em *Aparição*, teria no romance *Apelo da Noite* um excelente prelúdio, porque esta narrativa procura fazer, comparativamente a *Mudança*, uma transição mais explícita na relação que se desenha entre as dimensões do absoluto e do relativo, da teoria e da praxis, com a interrogação sobre a morte e a sua integração na vida com a consequente libertação plena e a realização do homem, debatida na revelação *aparicional* comunicada por Alberto Soares. *Apelo da Noite* não é, ao contrário daquilo que possa pensar-se, um romance deslocado do contexto geral da obra vergiliana. Em nosso entender, afigura-se como um momento de grande densidade reflexiva, com matizes acentuadas do ponto de vista cultural, intelectual, político e filosófico, às quais não são porventura alheias as leituras realizadas e os ensaios publicados previamente a *Apelo da Noite*.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> «Apelo da Noite é um romance já antigo e portanto talvez me possa pronunciar sobre ele com maior independência de juízo do que sobre os livros mais recentes. O seu tema fundamental é, como aliás no

Estamos convictos que, contrariamente ao que de forma mais ingénua e imediatista possamos ser induzidos a pensar, o romance *Apelo da Noite* desempenha um papel bastante importante na constelação das obras vergilianas, pese embora possamos conceder que não se trata de um romance de primeira grandeza. Não é, contudo, menos verdade, que se trata, por outro lado, de uma narrativa que desempenha um papel decisivo de clarificação, naquilo que concerne às questões sobre o envolvimento *neo-realista* e a arte, bem como sobre o afastamento ideológico do comunismo, não obstante não necessariamente por parte de Vergílio Ferreira, mas de André Malraux.

Este afastamento serve, no romance *Apelo da Noite*, para lançar abertamente a dilacerante questão temática da *consciência infeliz*, sob o formato da traição ou da não-traição malrauxiana e a sua ruptura com o Partido Comunista Francês, do qual não foi militante, e a sua adesão à causa gaulista, em que foi elemento proeminente desde 1946 até 28 de Abril de 1969, altura em que, na sequência dos acontecimentos de Maio de 68, o general De Gaulle abdicou do poder.

A figura de André Malraux ajuda-nos, bem como alguns aspectos da sua vida, a lançar uma luz intensa sobre o porquê de *Apelo da Noite* ter sido efectivamente publicado nove anos após a sua data de conclusão. Estamos convencidos que este romance corresponde, de facto, a uma clarificação do posicionamento intelectual de Vergílio Ferreira, a propósito de determinados aspectos de natureza diversa, sobretudo de natureza ético-política, que lhe permitissem justificar e justificar-se congruentemente a respeito da velha querela com o *neo-realismo*, no que se refere à desilusão dos intelectuais de esquerda que, na década de 50, se demarcaram de uma certa sedução soviética, para a qual contribuiu, em grande medida, a assinatura do Pacto de Varsóvia e o esmagamento da revolução anti-comunista de Budapeste. Neste

---

próprio livro se indica, essa velha oposição entre a ideia e a acção. Colocados perante uma ideologia que apela para uma acção prática, os intelectuais, pela sua própria natureza de intelectuais, desejam resolver o problema de coerência dentro de si próprios, no seu próprio pensar, na sua própria consciência. Assim eles são mais sensíveis do que quaisquer outros homens, do que, por exemplo o homem que cifra a sua acção a um actuar imediato, eles são muito mais sensíveis, dizia eu, a uma possível discordância entre o seu pensar e essa ideologia prática. *Apelo da Noite* conta-nos a história de vários intelectuais que enfrentam esse problema.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 237



sentido, *Apelo da Noite* representa o repudiar desassombrado de todo e qualquer sistema totalitário que contribua para a destruição do homem e atente contra a sua dignidade.

Não obstante existirem autores que fazem a apologia de um carácter redundante, deslocado e até desnecessário do romance *Apelo da Noite*, estamos em crer que esta obra possui um acentuado simbolismo e não julgamos que o seu surgimento seja despropositado ou deslocado no contexto da arquitectónica vergiliana. *Apelo da Noite* é, pelo contrário, uma narrativa que acompanha a *Interrogação ao Destino*, Malraux e esta circunstância confere-lhe um carácter extremamente significativo e relevante.

A coincidência de ambas as publicações terem chegado às livrarias no mesmo ano e o escritor ter feito inclusivamente alguns acertos na redacção inicial do romance *Apelo da Noite*, é fruto do amadurecimento do próprio itinerário vergiliano, mas respeita, sobretudo, ao percurso de André Malraux, que se encontra bastante presente em Adriano Mendonça, o personagem principal da narrativa. Existe, em *Apelo da Noite*, um conjunto de interessantes aspectos que nos levam a afirmar que o personagem principal é, afinal, André Malraux.

Pese embora possamos correr o risco de especular gratuitamente, estamos convictos que não terá sido accidental a escolha do nome e do apelido iniciados pelas mesmas letras do alfabeto e comuns ao personagem de *Apelo da Noite* e ao consagrado intelectual francês. À parte este considerando, que pode ser entendido como especulativo, outros haverá que o serão bem menos, como por exemplo, o grande peso e densidade política que se patenteia por toda a obra, a ponto de podermos afirmar que, em nenhum outro romance, encontramos tão presente a reflexão ideológica e política e as suas implicações na arte, na filosofia, na história e no pensamento existencial.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup>Cf.: «O direccionamento existencial é mais que evidente, uma vez que estes são temas fulcrais da literatura existencialista (onde constituíram tradição), de uma arte literária, sobretudo romanesca, que se destinou à representação ficcional de algumas ideias ou questões fundamentais do existencialismo. As referências feitas a Sartre, a Malraux, a Camus no decorrer do romance são muito significativas com relação a isso. A busca do absoluto (que nenhum dos personagens pode encontrar na transcendência)

Não deixa de ser curioso que, à imagem de Malraux, Adriano Mendonça seja também um intelectual preocupado com a problemática política, a vida, a morte e a arte, numa demonstração de capacidade de harmonização das suas convicções numa praxis congruente. Esta questão é bastante interessante no romance *Apelo da Noite*, na medida em que se relaciona directamente com um dos episódios mais marcantes de toda a narrativa, referente ao envolvimento de Adriano Mendonça na fuga dos dois presos políticos que conduz até a um refúgio numa aldeia beirã. Este episódio, é em nosso entender, emblemático da analogia que o escritor estabeleceu, pese embora implicitamente, entre Adriano Mendonça e André Malraux.

Afirmamos tratar-se de uma analogia entre ambos porque, apesar de Adriano Mendonça não ser comprometido com a causa comunista, não deixa de colaborar com outros que o são e precisam da sua ajuda, o que constitui uma forma de Adriano articular a ideia com a acção. André Malraux também se desvinculou do apoio à causa dos comunistas, aquando da assinatura do Pacto Germano-Soviético, em Agosto de 1939, e alistou-se no movimento França Livre, liderado pelo general De Gaulle. O intelectual francês seria, posteriormente, capturado pelos alemães, escapando, como por milagre, a uma execução quase certa. Após a sua libertação, comandou entre 1944 e 1945 a brigada Alsácia-Lorena.

Estes episódios da vida do famoso intelectual francês permitem-nos perceber os contornos intelectuais de Adriano Mendonça no romance *Apelo da Noite* e a razão de ser da obsessão entre a ideia e a acção fundidas numa práxis coerente. Importa reforçar que aquilo que tanto inquieta Adriano Mendonça está patente na convicção malrauxiana, que sublinha uma estreita ligação entre a aventura política, estética e metafísica, em virtude do envolvimento político de André Malraux, no período entre as duas guerras, não se dissociar de uma reflexão filosófica, revelando um comprometimento político-filosófico. Para Malraux, o pensamento e a acção são indissociáveis e não têm qualquer significado um sem o outro.

---

ou de um valor sucedâneo, seja a arte, seja a acção – a aventura, o heroísmo ou um gesto decisivo numa vida –, são igualmente traços de grande significado existencial. Podem ser o objectivo de uma vida ou a justificativa de uma existência.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 59.

Eis o dilema que atormenta Adriano Mendonça ao longo de todo o romance *Apelo da Noite*. É devido à questão fusional entre a política, a estética e a metafísica, que Adriano Mendonça decide ajudar os dois presos políticos a evadirem-se da prisão e a esconderem-se sob o seu comando numa aldeia serrana da Beira. Por outro lado, aquando do episódio da descoberta do esconderijo, por parte dos seus perseguidores, e com a consequente morte de Adriano Mendonça às balas da polícia, urge considerar que semelhante desfecho transforma o personagem de *Apelo da Noite* num herói, ou seja, remete-o para uma dimensão de simbolismo estético-metafísico. Neste episódio, temos fusionalmente presentes as três dimensões malrauxianas da política, da estética e da metafísica, sublinhando a indissociabilidade entre a ideia e a acção.<sup>78</sup>

Não podemos, contudo, concluir esta breve abordagem ao romance *Apelo da Noite*, que deverá ser objecto de tratamento mais pormenorizado e detalhado em trabalho posterior, sem nos referirmos à questão da permanente obsessão de Adriano Mendonça a respeito do suicídio. *Apelo da Noite* é o romance vergiliano onde se morre massivamente e onde o próprio Adriano confessa parecer estar apenas rodeado de morte. A morte coloca-se a Adriano Mendonça como uma fatalidade, que foge à vontade do homem, e a tomada de consciência sobre a morte permite-lhe perceber o indivíduo na sua condição humana. Uma semelhante realidade está patente, por exemplo, no episódio do suicídio de Sílvio, vencido pela *consciência infeliz* de não saber como lidar com a sua traição, mas verifica-se, igualmente, na convicção do próprio Adriano relativamente à sua própria morte, às mãos dos polícias que o alvejaram, durante o cerco à casa onde estava escondido com os dois presos políticos. O personagem principal de *Apelo da Noite* interpretou esta situação como correspondendo, significativamente, a uma espécie de suicídio, ou seja, a uma morte

---

<sup>78</sup> «Adriano consegue, finalmente, “resumir a vida numa acção decisiva”, viver (ou morrer) esse instante-limite capaz de fundamentar a existência em grandeza. Praticou, afinal, uma outra forma de suicídio, tentando dar perfeição ao imperfeito, transformar o relativo em absoluto, mudar a ideia em acção. De uma perspectiva realista é bem possível que o desenlace trágico de toda a trajectória existencial de Adriano seja equivocado. Mas é no plano simbólico que tudo isso tem de ser considerado, porque a morte de Adriano, ao invés de um absoluto em si, acaba por mostrar a relatividade da sua acção e do seu heroísmo.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 64.

artística, bela, perfeita e em tudo equivalente à imagem malrauxiana a respeito do suicídio, enquanto superior forma estética do morrer.<sup>79</sup>

A morte desempenha, no pensamento de Malraux, um papel particularmente importante e obsessivo. O intelectual francês considerou que a experiência revela o mistério essencial da vida, cuja avaliação escapa, de facto, à vontade do homem nos momentos mais determinantes, submetendo-o a arbitrariedades ininteligíveis, porque, no homem, tudo parece imbuído de uma intensa fatalidade, que começa no nascimento, nos pais que nos calham em sorte, na morte e na nossa sucessiva e desgastante finitude, na medida em que nenhuma destas circunstâncias corresponde a algo que tivéssemos escolhido.

Esta angustiante incoerência conflui na impotência do homem, face à natureza e à indiferença do mundo. Para André Malraux, tudo redundava no indivíduo cativo da sua condição humana e na sua penosa condenação a ter que sofrer todo este absurdo, que o pensamento procura compreender, na tentativa de atribuir significado à vida. O problema que, em *Apelo da Noite*, se colocou a Adriano Mendonça foi, tal como a André Malraux, saber o que fazer com sua existência num mundo sem Deus, sem convicção e totalmente absurdo. Por esta razão, o personagem ficcional de *Apelo da Noite* escolheu um rumo análogo à personalidade malrauxiana: a aventura revolucionária.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> «A “traição” ou não-traição de André Malraux é tema demoradamente debatido. A revisão que o intelectual francês faz das suas convicções ideológicas é decisiva para Adriano. Como Malraux, ele afasta-se do comunismo, mas não se pode afastar dos seus pessoais princípios de justiça, nem da lealdade para com os companheiros, nem da necessidade de lhes mostrar o que entendia ser a verdade. Por isso a sua voz a certa altura passa a ser messiânica, anunciando algo novo aos camaradas, embora tenha a consciência de estar pregando no deserto, porque ninguém o quer ouvir. Daí a solidão a que o condena o isolamento que os outros lhe impõem. O sofrimento dos companheiros (morte de uns, prisão de outros, suicídio de Rute) leva-o a quebrar o isolamento e a empenhar a palavra para participar de uma acção para ele muito mais humanitária que revolucionária. A acção que leva Adriano à morte é uma questão ética, pelo empenhamento da palavra. É também uma questão pessoal para provar a sua coragem em busca do heroísmo e um gesto de solidariedade destinado a ajudar o próximo. Move-o uma *santidade* sem crença e como um Messias, deixa-se matar pela salvação de outros.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 63.

<sup>80</sup> «Adriano vencerá então a inacção e substituirá a reflexão pela acção. Depois do desmantelamento da *Frente da Cultura* pela polícia, da prisão de alguns dos companheiros que a integravam, da traição ou do “amolecimento” de alguns deles culminando com a prisão de Aires, do suicídio de Sílvia que não suportou as consequências de haver traído...Depois de tudo isso e fascinado pelo suicídio que parece

*Apelo da Noite* afigura-se, em termos conclusivos, como tendo sido um romance no qual Vergílio Ferreira procurou fechar algumas questões em aberto como, por exemplo, a do *neo-realismo* e a do *existencialismo*, abrindo espaço para a sua convicção humanista, mais filiada no cristianismo que num qualquer nihilismo. Os romances posteriores recuperam precisamente este aspecto particular da obra vergiliana.

O romance seguinte no itinerário vergiliano foi *Alegria Breve* e, tal como sucede noutros romances, prossegue numa linha de aprofundamento narrativo e filosófico do romance antecedente. *Alegria Breve* é, conjuntamente com *Aparição*, um dos romances chave do escritor e possui um particular cunho metafísico, em virtude do seu teor fenomenológico e pela intensidade com que são debatidas certas questões incontornáveis na narrativa literário-filosófica vergiliana, como sucede com a questão da provável, ou improvável, existência e morte de Deus, que significa, naturalmente, a orfandade *cosmo-metafísica* do homem. Um homem desprovido de toda uma fundacional fundamentalidade axiológica, que tem que lidar com os valores que a humanidade construiu e com a inevitável e recorrente questão vergiliana do regresso.<sup>81</sup>

Numa perspectiva narracional, *Alegria Breve* deixa perceber uma acção romanesca, construída em torno do valor económico do volfrâmio, da guerra e de uma

---

conferir perfeição ao imperfeito, Adriano vencerá a inacção e participará da execução do plano de fuga de dois presos políticos, como já foi assinalado. É então que começa a sua *viagem sem regresso*. Como que ao irresistível *apelo da noite*, Adriano guia o velho Packard do pai – de que simulara o roubo –, noite adentro, de Lisboa para o interior do país, para a Beira, para a montanha onde seriam escondidos os fugitivos. Teria ali a oportunidade para viver o seu acto de heroísmo, a acção que lhe sagraria a justificativa da vida. Seguidos pela polícia sem que o soubessem e cercados à noite na casa onde se refugiaram, Adriano resistiria sozinho ao fogo aberto pelos policiais, tentando dar cobertura à fuga dos outros, até ser atingido por uma bala.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 62.

<sup>81</sup>«Há pelo menos algumas conotações teológicas em *Alegria Breve* ou um esboço de teodiceia épica que se desenrola subterraneamente na narrativa, onde o mítico se restringe à imagem do próprio homem como agente de um mundo em que a acção do transcendente é pautada pela acção do humano, nunca o ultrapassando. Mas também as coincidências da experiência com a existência motivaram uma visão a-histórica do universo. O futuro pertence aos domínios íntimos da experiência particular e não há lugar para qualquer realidade que se localize num ponto determinado da história.» FERREIRA, João Palma – *Vergílio Ferreira: Análise crítica e selecção de textos*. Lisboa: Arcádia, 1972, p. 31.

indústria que passa a funcionar em virtude desta guerra, da força e oportunidades de trabalho que semelhante realidade suscitava, em razão do desenvolvimento económico, bem como da transformação social e ambiental, que originou uma profunda intervenção tecnológica numa aldeia sem nome vincada no vale montanhoso.<sup>82</sup>

Sucede que o desenvolvimento económico entrou em decadência e aqueles que transformaram a face da aldeia perdida na montanha partiram à procura de outra, para promoverem novamente o seu empreendimento económico. Uma vez abandonada, a aldeia desertificou-se das coisas e dos homens, metaforizando-se na imagem perfeita das ruínas do mundo. Nesta aldeia ficou apenas um resistente, cercado pela realidade espectral da desertificação, da desumanização, de um cenário lunar, cingido num horizonte íngreme e montanhoso, do qual sobressaem dois cumes, prenunciando a intransponibilidade e a solidão. No cimo de um deles, erigia-se capela de S. Silvestre.<sup>83</sup>

No romance *Alegria Breve*, a realidade topológica desta aldeia perdida na rocha, a que o mundo não deu nome por ser igual a tantas outras, ou por ser igual ao próprio mundo, coloca-nos perante o desafio que resta a Jaime Faria, o último

---

<sup>82</sup>«O significado do título esclarece-se ao longo do livro e não apenas, suponho, no que se refere à própria história aí contada, como ainda em certos passos que expressamente fixam esse título – e é o que acontece por exemplo nas últimas páginas do romance. Há um valor fundamental que resiste a toda a “discussão” e nos aguarda após toda e qualquer problemática, que é o valor da vida e mais especificamente e sublimadamente o da vida humana. Reduzido embora à sua estrita dimensão, aguardando embora que uma justificação a “redima” e oriente, ela é já de si, na sua pobreza ou humildade, um valor a salvar. Breve alegria de sermos, de termos vivido, ela basta a iluminar-nos o caminho de sombras que nos coube, permitindo-nos assim fugir à condenação suicida da imobilidade e do desespero total. Romance de resignação? Decerto. Mas há a resignação passiva e activa; há a resignação cega dos que puramente desistem e há dos que não têm ilusões porque abrem bem os olhos mas nem por isso desistem de acreditar no amanhã.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 43.

<sup>83</sup>«Jaime Faria é o último sobrevivente desse mundo sem vida, um mundo espectral situado numa montanha e cercado de montanhas, rodeado por uma paisagem lunar, branca, asséptica, gélida das neves do inverno que não cessa, quase sem pontos de referência a não ser os dois picos, e sobre um dos quais está a capela de S. Silvestre. Mas a capela de S. Silvestre também virá a ser uma ruína, havendo alguém retirado os seus santos do altar e dos seus nichos. No contexto filosófico do romance não é difícil depreender-se que os dois picos indicam diferentes caminhos na trajectória existencial do homem. Ambos apontam para o alto, sugerindo a escalada, ambos são silvestres como o nome do santo que dá o baptismo a um deles.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 138.

habitante da aldeia: empreender a escalada até ao *alto*, no trilho expectante da transcendência e na certeza desta transcendência. Neste caminho ascético, protegido pelo sagrado e para ele direccionado, o homem tem a possibilidade de viver uma eternidade em Deus e com Deus. Se a escalada deste primeiro cume se traduzir num horizonte que a fé preenche na sua plenitude, àqueles que não o quiserem escalar nada mais restará que tentar ver no segundo cume, onde só existe a dureza da rocha, uma árdua, difícil e sobretudo solitária ascese, feita da massa com que se faz e cumpre o destino do homem que procura a sua verdadeira humanidade.<sup>84</sup>

Entre os temas de fundamental importância e de evidente recorrência nos romances de Vergílio Ferreira, pontifica aquele que se refere à morte de Deus e de tudo o que rodeia o homem e que o homem construiu como ilusão de Absoluto. Está morta a terra e estão mortos ou foragidos todos os que nela habitavam, à excepção daquele que espera a chegada de um filho mítico e messiânico, para que possa morrer e dar-lhe o seu lugar no mundo. Espera o momento fundador de um novo tempo, de um novo espaço e de um novo ser. Mortas todas as religiões. Mortos todos os deuses. Mortas as filosofias, sem quem acredite nelas. Todas as artes serão artifícios lúdicos, gratuitos e desenraizados. E até a mais pura das artes, que deveria possibilitar a maior elevação do homem e conduzi-lo a uma relação com a transcendência, estará repleta das impurezas de um passado equívoco.<sup>85</sup>

Mortas estarão igualmente as esperanças de salvação do homem, pela acção capaz de resumir uma existência, bem como o erotismo, que morre com o passar do tempo, ao ritmo do envelhecimento ou do *desgaste* do homem. O romance *Alegria*

---

<sup>84</sup> «O Absoluto é a nossa aspiração invencível. Mas atingi-lo pode ser uma condenação.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 43.

<sup>85</sup> «Estou só, horrorosamente só, ó Deus, e como soffro. Toda a solidão do mundo entrou dentro de mim. E no entanto, este orgulho triste, inchando – sou o Homem! Do desastre universal ergo-me enorme e tremendo. Eu. Dois picos solitários levantam-se-me adiante, lá longe, trémulos no silêncio. Entre eles e a aldeia há um vazio escavado na montanha, donde sobem as sombras e a neblina. Pela manhã a neve infiltra-se pelos desfiladeiros, e toda a serra e a aldeia flutuam. Então é como se o tempo se esvaziasse e a vida surgisse fora da vida. Mesmo a plenitude. Cansaço, decerto, e o orgulho e o medo. Será tudo o mesmo? E a resignação, talvez, ou estás velho, como o não sabes? Estás velho. Talvez seja assim a velhice: um esgotamento longo de tudo. E no centro breve, uma verdade final. [...] qual a tua verdade final? Mas estou tão cansado. Agora não. Olho a aldeia abandonada, perdida na montanha, ouço o silêncio. E sinto-me aí disperso, irisado em espaço, íntegro e puro. E nú.» FERREIRA, Vergílio – *Alegria Breve*. 7ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 10-11.

*Breve*, que é possuidor de ampla dimensão filosófica, reclama para si a problemática do reconhecimento da ausência de Deus e da aceitação desta verdade terrível, que é a consciência da solidão do homem, que se encontra só consigo próprio e com a humanidade a que pertence. Mas a ausência de Deus não pode constituir um vazio, porque há o Homem a preenchê-lo. A inexistência de Deus não deixa de constituir um valor, pese embora seja um valor negativo porque Deus é ausente. Mas é um valor, porque implica a coragem do reconhecimento e da aceitação, que implicará uma ética própria, por isso, *o não haver deus, é um deus também*.



**Capítulo 4**  
**Da nulidade à improvável redenção**

O romance posterior a *Alegria Breve*, surgirá seis anos depois, no ano de 1971. Intitulado *Nítido Nulo*, é antecedido pelo ensaio *Invocação ao Meu Corpo*. Este hiato de aproximadamente seis anos entre ambos os romances, que talvez só o escritor poderia explicar, foi um período em que aconteceu importante actividade ensaística por parte de Vergílio Ferreira, pois, além de *Invocação ao Meu Corpo*, foi igualmente publicado, no mesmo ano de *Alegria Breve*, o volume inicial de *Espaço do Invisível*. No lapso temporal circunscrito aos anos de 1965 a 1971, o escritor proferiu algumas conferências importantes e aproveitou para viajar por Itália e Inglaterra.

*Nítido Nulo* perfila-se como um romance que, em nosso entender, recupera novamente as interrogações malrauxianas com maior e mais acentuada agudeza, não sendo de negligenciar alguma influência do André Malraux das *Noyers D'Altenbourg* e de *La Condition Humaine*. Parece-nos existir, também aqui, demasiada coincidência entre Jorge Andrade, assim se chama o personagem principal de *Nítido Nulo*, e esse outro personagem nada fictício que se chamava Georges André [Malraux].<sup>86</sup>

Este romance, publicado no início da década de setenta, tem no seu substrato narrativo a história de Jorge Andrade, responsável editorial da revista *Dafne* e mentor intelectual de um movimento revolucionário, o que o levou a ser acusado de traição à pátria, razão em virtude da qual passa a ser preso político. Jorge Andrade estava detido num presídio junto à praia onde, após ter sido julgado e condenado à morte por fuzilamento, aguardava o momento da execução, no confinamento da sua cela.

---

<sup>86</sup> «A obra abriu para um novo ciclo – sobretudo na dimensão filosófica –, o do reconhecimento da ausência de Deus, o da aceitação desta verdade terrível, o da consciência de que o Homem está só e apenas consigo mesmo e com a humanidade à qual pertence. Mas a ausência de Deus não pode constituir um vazio, porque há o Homem a preenchê-lo. A inexistência de Deus é um valor, ainda que um valor negativo, considerando que Ele *não é, não está*. Mas é um valor, porque o ateísmo ou o agnosticismo implica a coragem do reconhecimento e da aceitação e há de implicar, também, uma ética própria. Por isso, “não haver deus é um deus também”. Assim, do ponto de vista temático-filosófico, *Nítido Nulo* é um romance que dá continuidade à reflexão que o autor vinha fazendo desde obras anteriores, pode-se dizer que a partir de *Mudança*, mas, sobretudo, desde *Cântico Final* e *Aparição*, que é de onde e de quando essa reflexão é mais coesa e mais perceptível. Do ponto de vista escritural, formal ou da estruturação do texto romanesco, *Nítido Nulo* avança, numa ousadia maior do que a empreendida em *Estrela Polar* e *Alegria Breve*, embora mantendo, sobretudo com este último, uma linha de parentesco e de continuidade bastante evidente.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 164.

Enquanto aguarda o cumprimento da sentença, passa o tempo a observar tudo o que acontece à sua volta, particularmente na praia, que vê a partir do interior da sua cela.<sup>87</sup>

Enquanto aguarda o momento da execução, Jorge Andrade imagina, rememorando, uma tríade espaço-temporal que surge no romance *Nítido Nulo* em convergência tridimensional e que corresponde a diferentes estratos de ocorrências gradualmente mais distantes no espaço e no tempo. Esta circunstância compreende-se em virtude de Jorge estar confinado ao espaço exíguo da sua cela e reconstituir a sua viagem existencial, focando-se nos acontecimentos que se vão passando no exterior. Esta realidade permite que constatemos a existência de um entrecruzamento entre um mundo subjectivo e um mundo objectivo, em que o primeiro resulta da retoma, no presente, de um certo puzzle memorialista e o segundo constitui-se como sendo, fundamentalmente, impressivo, por ser resultante das representações que Jorge Andrade concebe sobre o que sucede fora do seu espaço celular, mais precisamente na praia.<sup>88</sup>

O romance *Nítido Nulo* é uma crua reflexão sobre a morte e sobre a malrauxiana interrogação do *quem sou eu?* Nesta perspectiva, é um ensaio literário-filosófico na procura do homem fundamental e daquilo que nele é crucial: a liberdade. Esta procura pela dimensão fundacional da fundamentalidade do homem é, no seguimento dos romances anteriores, sobretudo depois de *Apelo da Noite*, um

---

<sup>87</sup> «O horizonte intencional admiravelmente criado por *Nítido Nulo* e a quase fenomenologia, sobre cujas bases de uma ideia pura tanto se especula, insinuam que a experiência é uma revelação, na consciência, de uma qualquer coisa que originalmente estava para lá da própria consciência. O porque somos? De Heidegger recapitula-se em *Nítido Nulo* como sinal, por assim dizer, de que o ser não é primitivo e construtivo do nosso ser no mundo. A existência mundana do “*Nítido*” está imersa no nada e manifesta-se por intermédio da angustia e do pânico, revelações do “*Nulo*” originário. A morte deixa de ser um acidente externo (por isso o *Nulo* não mata – morre as coisas e as pessoas, transferindo o comando da “acção” para o sujeito dominado pelo autor) mas, pelo contrário, o destino forçado do nosso ser mundano. A aceitação deliberada desse destino – e a tragédia de o aceitar – é o único processo de realização da pessoa finita, imersa no *Nulo*.» FERREIRA, João Palma – *Vergílio Ferreira: Análise crítica e selecção de textos*. Lisboa: Arcádia, 1972, pp. 34-35.

<sup>88</sup> «Agora a praia está deserta. Os últimos banhistas subiram a longa escadaria, desapareceram há dias atrás da falésia. E estranha, uma melancolia cresce como erva, deixa um rastro nas coisas. Memória do que morreu, subtil, do que vibrou – e a indiferença da terra, da luz. Do mar. Ou talvez que tudo nasça da certeza do meu fim. Condenado à morte – quando me executarão? – Estou aqui à espera nesta prisão junto à praia. Na realidade, não é uma prisão – um posto da guarda? No extremo da baía há um fortim, meteram-me aí. A sala é larga e limpa. As próprias grades são pintadas de branco para deixarem passar a alegria que puderem. Decerto entendeu-se que sofria mais assim.» FERREIRA, Vergílio – *Nítido Nulo*. 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1983, p. 11.

interrogar inquieto sobre aquilo que pode fundar a noção de homem. Na narrativa de *Nítido Nulo*, como propôs André Malraux, o importante não é o homem conhecer-se, mas reconhecer no próprio homem uma necessidade contínua e constante de interrogar o mundo e de aprofundar esta interrogação face à morte.<sup>89</sup>

O romance *Rápida, a Sombra* sucedeu a *Nítido Nulo* e foi publicado três anos após este último, em pleno alvor revolucionário de 1974, vindo, de certa forma, assinalar uma temática que começou a ganhar cada vez maior amplitude na obra vergiliana após *Alegria Breve*: o regresso à casa de partida, no prenúncio que se adivinha do fim da festa da vida, agora que ela entardece e a sua sombra pesa. Podemos afirmar que o tema do regresso é uma constante na obra vergiliana, atingindo uma intensidade extrema em diversos personagens. Este regresso é, em alguns deles, simbolístico, e sublimado noutras realidades específicas dos romances que os contextualizam como, por exemplo, o caso de Mário Gonçalves de *Cântico Final* ou Jaime Faria de *Alegria Breve*. Um e outro personagem procuram um regresso a uma realidade originária que transcenda a ambos e lhes proporcione o momento de encontro com uma plenitude que é, simultaneamente, anterior e posterior à existência na qual o homem se realiza, na absoluta finitude que o cinge. Outros diversos exemplos podem ser aduzidos, mas por questões de economia do texto, consideramos que estes agora referidos manifestam esta magna intuição de regresso, retorno e reconstituição de um momento originário, que nos signifique, antropológicamente, para além de nós.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> «E definitivamente, o fim. Erguida ao alto, a tarde, o céu mais profundo. E em baixo o mar. O sol caiu atrás, um rasto de clarões pelas nuvens, tarde quieta. Mesmo a aragem, parece-me imóvel agora, esquecida de si. Pelos terraços abandonados, nas vidraças das vivendas, a refulgência estrídula [sic] já morta, um fugidio halo do poente. Percorro-as de uma a uma no anfiteatro da praia, cegas, a face louca. A alvura inquietante na sombra, faces brancas, olham. Na areia pálida, as sombras, a praia está deserta, uma frialdade coalhada, os meus pensamentos descem à escuridão dos mortos. Vejo-os, aliás, flutuar agora, cadáveres nus e de costas, crescem aos montões, multiplicam-se na extensão fria das águas. São milhares, milhões de cadáveres, acostados uns aos outros, o dorso esbranquiçado mergulhando, emergindo, balouçando devagar a todo o horizonte marinho.» FERREIRA, Vergílio – *Nítido Nulo*. 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1983, p. 309.

<sup>90</sup> «O tema do regresso é de sempre, nos romances de Vergílio Ferreira. Regresso à casa ou à aldeia onde está a casa com a nostalgia do retorno a um reino perdido desde há muito, desde o princípio, talvez desde sempre. Nostalgia de quem retorna de um exílio forçado ou voluntário e com a consciência da frustração dos benefícios desse exílio, da sua inutilidade. Regresso à casa paterna ou materna, como o de Carlos Bruno à casa de Vilarim (*Mudança*), como o de António Santos Lopes à casa da mãe (*Manhã*

O romance *Rápida, a Sombra* tal como referimos a propósito de o *Caminho Fica Longe, Vagão J, Mudança, Manhã Submersa, Aparição, Cântico Final, Estrela Polar e Apelo da Noite*, mantém um conjunto de características que seguem de perto os grandes temas da fenomenologia hegeliana, como a *consciência infeliz*, a dialéctica do *Senhor e do Escravo* e, dentro deste movimento dialéctico, o combate pelo reconhecimento e a luta fratricida entre a vida e a morte, bem como um pensamento estético, uma reflexão sobre a Arte, sua dimensão redentora e de esperança para o homem, aglutinadoras de uma coerência estrutural, específica do itinerário literário-filosófico vergiliano.

No entanto, e também porque Hegel se fez sentir bastante no pensamento de André Malraux, certamente a figura intelectual do século XX que mais e maior influência exerceu na obra e pensamento vergiliano, não podemos deixar de considerar a marca malrauxiana de *La Condition Humaine, Noyers D'Altenbourg* e *Les Antimémoires*, em romances como *Apelo da Noite, Alegria Breve, Nítido Nulo, Rápida, a Sombra, Signo Sinal* e *Para Sempre*.

No caso vertente de *Rápida, a Sombra*, e uma vez mencionada a presença de Malraux nos romances antecedentes, cumpre-nos referir que o artifício utilizado por Vergílio Ferreira em *Rápida, a Sombra*, que apenas se revela no capítulo final do romance, constitui o exemplo perfeito de uma marca malrauxiana na obra do escritor. Aquilo que podemos observar neste romance é a reconstituição do homem na sua contínua procura por esclarecimento para a interrogação que propriamente o interroga sobre a sua natureza e condição, sem cair na tentação memorialista de pura circularidade que, ao invés de reconstituir antro-po-filosoficamente o homem no seu

---

*submersa*), como o de Mário à casa vazia, herdada dos pais, na montanha (*Cântico final*), como o de Alberto Soares à casa também na montanha e igualmente herdada dos pais (*Aparição*), como o de Adalberto (em *Estrela polar*) à casa da mãe, em Penalva, onde continua em exílio e sonhando com a casa da infância, na aldeia... Todos estes protagonistas são heróis da aventura do exílio: forçados por necessidades materiais (Carlos Bruno e Santos Lopes), pelo autoritarismo disfarçado de humanitarismo (António Santos Lopes), pelo desejo de crescimento intelectual e da descoberta do mundo e de si mesmos (Mário, Alberto, Adalberto e Júlio Neves). Todos têm o desejo de encerrar a aventura com o regresso ao ponto de partida.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 164.

mistério soberano, reconta-o de maneira clássica, como se, no final, a aventura da vida fosse somente o somatório do vivido.<sup>91</sup>

A sugestão malrauxiana da reconstituição do homem deveria contemplar um misto de imaginário e memória que, ao invés de uma cronologia de factos, permitisse o aprofundamento da interrogação antro-po-filosófica sobre a morte, porque o objectivo malrauxiano é, afinal, demonstrar que cada homem reflecte um mundo em devir, constantemente colocado em questão pela morte. No romance *Rápida, a Sombra*, Vergílio Ferreira recorre à imagem de Malraux, ao imaginário, à dialéctica da invenção e a registos memoriais, para desenvolver uma narrativa ficcional, dentro da própria narrativa que o romance *Rápida, a Sombra* já de si constitui.<sup>92</sup>

É apenas no capítulo final que somos surpreendidos com o facto de Júlio Neves ser um escritor, tal como Vergílio Ferreira, e que, a partir de um abandono imaginário do lar por parte da sua mulher, despoleta-se um vasto conjunto de episódios sobre a Arte, a juventude, o amor, o erotismo, o anoitecer da vida, por oposição ao amanhecer

---

<sup>91</sup> «Regressar à origem. E neste instante o disco ainda. Ouço-o. Há um trecho no terceiro andamento, é um trecho breve – como me dói. Uma flauta passa entre a floresta de cordas. Ressoa solitária, onde? Pelos montes, pelos vales, (...). Voz da noite no claro amanhecer (...). Regressar às origens – regressa à tua origem. Afastado dos humanos, entre o silêncio dos mortos, fundido à germinação escura da terra, no revolver interno da seiva e do estrume. Uma flauta ressoa aos confins da vida. Intensa, profunda. Excessiva.» FERREIRA, Vergílio – *Rápida, a Sombra*. 3ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1993, p. 24.

<sup>92</sup> «Regresso, pois, a casa, regresso à aldeia. Oh, sim, vão sendo horas. Abrando a marcha à entrada da ponte, viro à esquerda. Abrando pela rapidez da curva, não apenas, mas pela voz grave que vem do disco e me afunda até ao cansaço absoluto. Chama-se “Amanhecer”. A música. E uma vontade grande de me dizer todo na amargura – mas não pode ser. (...). A noite cresce, é inegável. Para o alto, o céu escurece rapidamente, quebrado de Outono. (...). Embate em mim, a noite, sinto-a, envolve-me de todo o lado. E com ela, mais profunda a solidão. Esperava-a, bem sei. E todavia surpreende-me (...). Rolo devagar pelo empedrado da rua que sobe ligeiramente. E a olhos lentos vou descobrindo o meu reino. Como se expulso, velho senhor, condenado ao exílio, o meu reino. Retornar ao princípio? Fechar o círculo, cursum peregrini. Verdadeiramente a vida é que me expulsou. Retornar de olhar limpo, depois de quanto o iludiu. Se tu pudesses aprender ainda, agora a escola fechou. (...). De um lado e do outro, vou rodando lentamente, as casas alinham-se unidas pela rua deserta, batidas no silêncio pelo estrépito do carro, algumas janelas já acesas. Regressa aos teus mortos. Vão sendo horas. E é como se por entre os sepulcros de uma civilização perdida. Mas ninguém te espera, ninguém, ó tu, há quanto tempo já morto? E num país que não era o teu. Porque o teu reino é este. (...). Como espectros à beira, fachadas negras dos séculos. Vão ficando para trás, eu passando por entre elas, casas mudas, seladas de sombras. Oblíquas de ameaça, tenebrosas – há quanto tempo me esperais? Aqui estou. Com o seu castigo decretado há milénios, eu, o perjuro. O renegado. O que se enganou na porta – e como é que te enganaste? Da vida que não era a sua. E a quis decifrável em letra miúda e não em letras gordas, desenhadas à mão grossa da sua caligrafia. O que quis ser em complicados modos de ser e não no modo único de ser que é apenas ser. Aqui estou. Para sempre.» FERREIRA, Vergílio – *Rápida, a Sombra*. 3ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1993, pp. 77-79.

da juventude, representado por Hélia, uma amiga de Emília, a filha de Júlio e Helena, cujas assinaláveis semelhanças com Helena quando jovem, reacendem em Júlio Neves um fogo de paixão.<sup>93</sup>

A narrativa desenvolve-se e a arquipersonagem vergiliana vai-se interrogando sempre, com uma ambiência musical em fundo, porque só pela Arte é que o homem poderá, efectivamente, combater e vencer a morte. É na abertura do capítulo final de *Rápida, a Sombra*, que percebemos que Vergílio Ferreira ficcionou, afinal, um escritor chamado Júlio Neves que, por sua vez, ficcionou um regresso às suas origens, a uma interrogação ao vivido, ao sentido da vida, ao viver do porvir no anoitecer da vida, em face da besta absurda e irreduzível, porque o homem nada pode contra o tempo que lhe demarca o limite da aventura da finitude. Não obstante, persiste na interrogação originária pelo homem fundamental, que exige saber quem é, atribuindo significado à vida porque nada vale uma vida.<sup>94</sup>

O romance que sucede a *Rápida, a Sombra* é *Signo Sinal*, publicado no decorrer do ano de 1979. O seu processo criativo atravessou todo o período revolucionário e contra-revolucionário português, posterior à mudança de regime ocorrida em 1974 e que ajuda a contextualizar esta obra. Não causa qualquer estranheza que o romance *Signo Sinal* traduza uma crise acentuada de natureza histórica, em virtude de nesta

---

<sup>93</sup> «Em *Rápida, a sombra* a situação-limite que desencadeia a acção protagonizada por Júlio Neves é a do seu abandono pela mulher, comunicado pelo bilhete lacónico: *Vou-me embora*. A partir do achado do bilhete e da consequente prostração do homem que o encontrou, confirmando o seu receio ao entrar na casa quente e vazia, toda a sua vida passada se vai projectando na memória, num processo ainda sugestivo de uma narração cinematográfica constituída por um longo *flash-back* em que a rememoração é aqui e ali interrompida brevemente para uma ligeira anotação sem importância, como o avançar das horas ao longo de uma tarde de calor ou o barulho do trânsito na rua.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 164.

<sup>94</sup> «A rememoração do passado de Júlio Neves é pretexto para trazer à narrativa todos os grandes temas e motivos do universo diegético de Vergílio Ferreira. A começar pela música, as discussões sobre Arte, o envelhecer, a vida, a morte, o filho (aqui especificamente uma filha, já adulta e mãe do menino Pedrinho), o tempo, o amor, a plenitude erótica... Impactado com a notícia do abandono, ele observa a incidência do sol sobre uma estante da sua biblioteca. É escritor. (...) A *evidência da vida* é o que também fortemente, quase brutalmente, lhe traz a notícia de que a mulher o abandonou. O *vou-me embora* do bilhete e a contemplação do retrato de Helena incrustado numa das estantes da biblioteca trazem de volta a Júlio Neves a lembrança da sua mulher em plena juventude.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 206.

narrativa se plasmar toda uma realidade sociocultural e política, um autêntico *processo de reconstrução em curso* e do qual este romance é digno representante.<sup>95</sup>

É à luz desta realidade que toda a narrativa se apresenta num determinado registo tímbrico, marcado por um claro desconstrucionismo, na medida em que o mundo parece ter encontrado historicamente boas formas de se auto-mutilar e auto-destruir. Esta realidade é comprovável na crescente e acentuada fragmentação das narrativas da mundanidade e na sua representação no universo da linguagem, que traduz de diversas formas o modo como pensamos, interpretamos, compreendemos e reconstruímos, ou não, o mundo que nos insere e que está *horizontalmente* além da nossa condição humana.

É em virtude da fragmentação das narrativas do mundo e do homem que se narra a si próprio, que *Signo Sinal* se debate com a impossibilidade narrativa, que consiste em situar-se na conformidade com a crise do mundo e da História que é, simultaneamente, uma crise da palavra e da discursividade. Esta realidade contextual conduziu à crise do próprio romance, que deixou transparecer, numa perspectiva literária, a *não-narratividade* do mundo, porque nele tudo se fragmentou irremediavelmente.<sup>96</sup>

O romance *Signo Sinal* é aquele onde se pode, compreensivelmente, aferir uma maior intensidade política e ideológica, pese embora condicionada pelo convulsivo contexto político da época, pela própria vivência política destes acontecimentos, por parte do escritor. *Signo Sinal* configura uma exemplar alegoria sobre um país político, ingloriamente mumificado por um *senhor* que tinha a capacidade de petrificar a

---

<sup>95</sup> «Iniciei sábado um novo romance. A “história” (que já anda comigo há anos): um tremor de terra arrasa uma aldeia. Um arquitecto reconstrói-a. Mas suspende a reconstrução quando está no começo. Primeiro capítulo: o narrador deambula pelo labirinto dos escombros. Último capítulo: o narrador deambula pelo labirinto das paredes começadas. Figura central: o Arquitecto. Possível remate: o narrador e o Arquitecto são um só, embora dialoguem no livro, ande cada um por seu lado, etc. Tema: não há um centro coordenador da nossa civilização. Episódio central: a discussão sobre o que ficará no centro da aldeia: a Escola? A Fábrica? A Igreja? Entretanto, no decorrer do ano, as necessidades elementares vão-se cumprindo: comer, fornicar e o mais.» FERREIRA, Vergílio – *Conta Corrente* (1969-1976) I. 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982, p. 234.

<sup>96</sup> «A História está entalada e não sabe que fazer. A falar-te franco, eu penso que ela ainda não decidiu. E para aqui estamos todos, sem sabermos para que lado cair. A História encravou o jogo e todas as roldanas do seu maquinismo começam a enferrujar.» FERREIRA, Vergílio – *Signo Sinal*. Lisboa: Bertrand, 1979, p. 192.



História, sendo que apenas a sua morte nos conferiu a certeza da sua *não-eternidade*.<sup>97</sup>

Ao fim de quatro décadas e meia de uma vasta actividade intelectual, intervenção cultural, intensa criação artística e produção literária, Vergílio Ferreira publica o título que sucederia a *Signo Sinal*: o muito aclamado e premiado romance *Para Sempre*. É comum, entre os entendidos e críticos da obra vergiliana, gerar-se um consenso quanto à natureza literário-filosófica do romance *Para Sempre* que, regra geral, se traduz na consideração de que o itinerário romanesco do escritor conhece, na narrativa de *Para Sempre*, o ponto alto da sua aventura pelos caminhos da existência e da indagação interrogativa sobre o seu próprio destino.<sup>98</sup>

Assim parece, de facto, ser. O romance *Para Sempre* em questão, colhe entre os estudiosos da obra do autor a ideia de representar a súpula de toda uma vida e corresponder, igualmente, ao livro dos livros vergilianos, ou seja, corresponder, no final de quarenta e cinco anos de criatividade literário-filosófica, ao tal livro único que o escritor se empenhou, sempre e obsessivamente, em escrever. Não espanta, por isso, que *Para Sempre* tenha sido acolhido como o romance que sintetiza toda a obra

---

<sup>97</sup> «Dei-lhe o título de Signo Sinal. Curioso: projectei-o e comecei-o antes do 25 de Abril. Mas é da Revolução que nele se fala e é com Abril que o vão identificar. E no entanto só daí aproveitei o que como pormenor pude aproveitar. Não é, pois, a tal revolução que ele se refere, mas ao condicionamento geral do nosso tempo. O tema dele deve ser, suponho eu, o de que a “história está em suspenso”. Há um mundo já velho a liquidar, cheio de horror e grotesco, de injustiça e de estupidez. Mas até ao fim, ele de algum modo tem funcionado. O mundo que se anuncia, porém, não tem ainda, uma ordenação, ou, se se quiser, uma “harmonia”. Justamente a sua epígrafe retirei-a de Heraclito: “a harmonia invisível” (o “signo”, digo eu) é mais forte que a “visível” (o “sinal”). Nós não temos ainda provavelmente uma “harmonia visível”, mas não temos seguramente a “invisível”. FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 272-273.

<sup>98</sup> «O percurso romanesco de Vergílio Ferreira é o percurso do ser humano, desde a sua representação mais rústica ou mais despojada – a do ser vivente que até só por instinto desenvolve estratégias para se manter vivo – até à representação mais evoluída e mais complexa, a do ser vivo que sente e que se sente, que pensa e que se pensa – a si, ao outro, à transcendência, ao Universo. O percurso romanesco de Vergílio Ferreira é o do Homem em viagem pela existência. Enfrentando tempos de crise e de aprendizagem, amadurecendo nas decisões a tomar, buscando os caminhos da plenitude, vagueando à deriva pelos labirintos do ser e do mundo e tentando desvendá-los enquanto cai o dia para o entardecer e para a noite.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol II, p. 7.

romanesca vergiliana e que tenha sido considerado, enquanto livro para onde confluem todos os romances, o espólio criativo do escritor.<sup>99</sup>

Neste sentido, a tentação de vislumbrar no romance *Para Sempre* um testemunho memorial fez-se sentir entre os críticos, que entenderam que esta narrativa consiste, essencialmente, no fechar do círculo literário-filosófico do escritor, porque a crítica da obra vergiliana, pese embora considerando o carácter subliminar da discursividade e visceral pertinência filosófica, não pareceu nunca contemplá-la devidamente. Importa, contudo, afirmar que este suposto fechar de círculo não corresponde a um testamento literário do escritor, não obstante assim pareça ter sido entendido, inclusivamente, pelo próprio Vergílio Ferreira, mas de modo algum considerado como volume de memórias.<sup>100</sup>

O romance *Para Sempre* não corresponde a qualquer tipo de memória autobiográfica, porque tal poderia conduzir-nos a compreendê-lo como correspondendo a uma forma depurada da procura de um *tempo* perdido, entendido

---

<sup>99</sup>Cf.: «Mas se de um único homem se trata na protagonização dos romances de Vergílio Ferreira, logo à partida da sua “aventura” na vida se poderia indagar sobre o seu destino nesse caminhar pela existência. E se de um único e arquetípico protagonista se trata, teria então razão o escritor, quando, apesar de algum apelo retórico que pôs na afirmação, disse que a vida toda escreveu sempre um único e mesmo livro. E sendo verdadeira a afirmação e consciente o resultado perseguido, também é verdade que a obra toda obedeceu a um projecto prévio, ao planeamento de uma construção, que, embora planejada, se pode ter vindo a modificar e a enriquecer com alguns benefícios do acaso ou com naturais ajustes operacionalizados ao longo da execução do projecto inicial. E se num mesmo e único Livro se constitui a obra toda do escritor, passo a passo ou tomo a tomo construída no domínio do romance, também com relação a esse Livro se poderia indagar do seu destino, da sua identidade, dos diferentes “rostos” que foi tomando ao longo da caminhada que é a da sua evolução e consequente transformação. Indagar-se do seu término e das feições que aí assumiu, conservando ou não os traços que ao seu começo eram os identificadores. Natural que esse longo caminhar seguisse na direcção de uma sùmula ou de uma síntese, como na conclusão de uma vida e de uma obra. Vergílio Ferreira teve claramente essa visão, como teve a consciência e a intencionalidade de estabelecer elos de continuidade entre os seus romances.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol II, p. 8.

<sup>100</sup>«5-Maio (quarta) [1982]. São dezasseis horas e quinze minutos. Acabei neste momento de escrever *Para sempre*. Já de várias vezes – desde *Alegria breve* – eu me prometi dar por finda a aventura romanesca. E sempre prevariquei. Não o prometo agora para não mentir outra vez. Mas jamais, como hoje, eu senti a *necessidade* de não tornar. (...). Um escritor ou filósofo – já foi dito – escreve sempre o mesmo livro. Para quê repeti-lo? Inútil, porém, pensá-lo, inútil fazer bons propósitos. Um dia vem que se esquecem e se volta a prevaricar. Por isso nada prometo. Mas sinto profundamente que vou cumprir.» FERREIRA, Vergílio – *Conta Corrente (1982-1983)* IV. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1993, p. 54.

como uma demanda pela temporalidade existencial conforme teria ocorrido. Não concordamos que seja esta a circunstância do romance em questão.

O que verificamos é que Vergílio Ferreira pensou e escreveu esta obra numa perspectiva dialógica, ou seja, o romance *Para Sempre* promove uma articulação entre um caminho, um itinerário e o diálogo com o tempo pretérito, pese embora nunca segundo uma lógica de âmbito memorialista, pelo contrário, antes obedecendo a uma dinâmica de recriação do passado, de tal forma que as recordações algo isoladas deste tempo pretérito pudessem enquadrar-se numa espécie de aproximação à noção de *museu imaginário* malrauxiano.<sup>101</sup>

O romance *Para Sempre* é uma narrativa de regresso, de retorno originário, de refluxo cosmo-antropológico ao lugar da criação e do coração. Nesta perspectiva, *Para Sempre* parece ter sido ensaiado e pensado, intencionalmente, em romances anteriores, com maior ou menor intensidade. Não esqueçamos que, desde *Alegria Breve*, o tema do regresso começou a ser uma constante recorrente e obsessiva na obra romanesca vergiliana, preludiando abertamente um entardecer crepuscular da vida.<sup>102</sup>

No romance *Para Sempre*, este regresso ao berço cosmo-antropológico, representado pela aldeia e pela casa, concretiza-se finalmente, embora não se trate de

---

<sup>101</sup> «O meu romance *Para Sempre* tem como tema fundamental o problema da *palavra*. A certa altura, sem que previamente o tivesse pensado (ou sabido) liguei ainda tal problemática à *morte de Deus*. Reflecto agora sobre isso e parece-me que está certo. A palavra, sem que o pensássemos, fundamentou-se sempre, inconscientemente, na existência de Deus. O *ao princípio era o Verbo* é isso que quer dizer. Nós tínhamos uma garantia para sabermos o que significava a *verdade, bem, justiça, beleza*, etc. Mas e por exemplo a significação de *pedra, água*, etc? Justamente estes elementos existiam, Deus criou-os e a palavra que nos deu foi para os designar, a sua existência em correlação com ela tinha a garantia dessa criação e de que, cartesianamente, quando referirmos a palavra à coisa, Deus não nos poderia enganar. Tenho de reflectir ainda sobre isto. Por ora parece-me apenas que é uma questão importante. Assim: a morte de Deus esclarece a morte dos valores, o *désarroi* do nosso tempo, etc, mas esclarece também, anexamente a isso, o esvaziamento da *palavra*, as nossas dúvidas sobre ela, o artifício dela que não remete para mais nada do que para ela própria, etc. Alguém irá ver isto no meu romance? Será ele legível?» FERREIRA, Vergílio – *Conta Corrente (1982-1983)* IV. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1993, p. 282.

<sup>102</sup> «Cheguei ao fim. O que acima de tudo, porém me excita, não é o ter terminado o livro, mas poder enfim *começar* o outro... Vou agora ao novo romance. Como as encíclicas dos papas, terá por título as suas primeiras palavras. São elas *Para sempre*. Será o meu último romance, já o disse e repito. (...). O regresso. Será em Melo definitivamente. O romance. Há lá silêncio. Tenho a montanha ao pé. Tenho ao pé sobretudo as origens do que fui sendo e em que é bom descansar.» FERREIRA, Vergílio – *Conta Corrente (1977-1979)* II. 3ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1990, pp. 241-242.

apenas regressar à aldeia, mas regressar fundacional e fundamentalmente ao *ethos* do homem e ao seu covil. O regresso que ocorre em *Para Sempre* é um regresso a casa e à casa de todas as recordações, um retorno à casa de uma vida inteira e de toda a vida.

Nesta perspectiva, entendemos que o regresso de Paulo é uma convocação de todos os reencontros desdobrados nos lugares da casa e entendida como um *museu imaginário*, pois, no romance *Para Sempre*, as coisas são palavras rememoradas numa revisitação imaginária da casa da aldeia. Podemos observar esta realidade olhando para o percurso deambulatório que Paulo realiza em cada um dos lugares da casa e nos objectos presentes nestes lugares, que despoletam uma reflexividade introspectiva que se tece ao longo do de todo o romance.<sup>103</sup>

A narrativa desta obra vergiliana afigura-se, em nosso entender, como uma das mais *malrauxianas* de todas as que foram produzidas pelo escritor. Entendemos que tal realidade se deve ao porquê de julgarmos que muito do carácter repetitivo patente em *Para Sempre*, com diversas alusões e obsessões várias que remetem para outras obras vergilianas, acentuando, desta forma, uma grande proximidade ideológica com as *Antimémoires* de Malraux, que retomam, precisamente, um conjunto de situações presentes nas obras anteriores do intelectual francês, coincidentes com algo profundamente visível na narrativa de *Para Sempre*: a visão do homem fundamental.<sup>104</sup>

O regresso de Paulo à aldeia e à casa, é uma descida aos domínios mais amplos e silenciosos da consciência, à consciência de um mistério fundamental e do desejo de ultrapassar a angústia e o absurdo da morte. O romance *Para Sempre* representa, por isso, o único meio de se continuar a viver: escrever. Escrever-se. *Para Sempre* não

---

<sup>103</sup> «Sei agora mais claramente o que queria. O périplo de uma vida à procura da *palavra*. Viemos ao mundo para a encontrar. A palavra total, a que nos diga inteiros, a que nos diga a vida toda. Procurei a minha e não a encontrei. E estou a chegar ao fim. Ou encontrei apenas a do silêncio. Ou a palavra enigmática que a mãe do narrador desse meu romance *Para sempre* lhe diz ao ouvido à hora da morte e ele tenta entender através da vida inteira.» FERREIRA, Vergílio – *Conta Corrente (1980-1981)* III. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1990, p. 13.

<sup>104</sup> «Para sempre. Aqui estou. É uma tarde de Verão, está quente. Tarde de Agosto. Olho-a, na sufocação do calor, na posse final do meu destino. E uma comoção abrupta –sê calmo. Na aprendizagem serena do silêncio. Nada mais terás que aprender? Nada mais. Tu, e a vida que em ti foi acontecendo. E a que foi acontecendo aos outros – é a História que se diz?» FERREIRA, Vergílio – *Para Sempre*. 14ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 9.

manifesta ser um fechar de círculo, mas a reinvenção criativa do passado, a procura de um domínio sobre o destino do sujeito e de um sentido para a vida, em face da dissolução final da morte.<sup>105</sup>

Quatro anos após a publicação do romance *Para Sempre*, o escritor deu à estampa o romance *Até ao Fim*. Corria o ano de 1987. No que concerne à história que lhe serve de cenário, esta obra conta-nos o percurso de Cláudio, desde a desistência do curso de Direito em Coimbra e do seu trágico amor por Oriana, uma estudante de Medicina que morreu jovem, passando pela sua vinda para Lisboa, onde se tornou jornalista e acabou por desposar Flora, que era filha do director do jornal em que Cláudio trabalhava. Juntos têm um filho, que Flora jamais desejou: Miguel. Na sequência desta negação, Flora abandonará o marido e o filho.<sup>106</sup>

Entretanto, o itinerário existencial de Cláudio continuará e os despojos amargos do passado serão resolvidos no amor de Clara, que era também jornalista e com quem partilhará o resto da vida. Cláudio tem, contudo, um problema, que se arrasta na sua vida e cuja resolução nunca foi provável ou pacífica. Este problema era a relação

---

<sup>105</sup> «Há uma palavra qualquer que deve poder dizer isso, não a sabes – e porque queres sabê-la? É a palavra que conhece o mistério e que o mistério conhece – não é tua. De ti é apenas o silêncio sem mais e o eco de uma música em que ele se reabsorva. Pensa-o ardentemente, profundamente, absolutamente. Não és grande, (...). Como queres igualar-te ao imenso e imperscrutável? O dia acaba devagar. Assume-o e aceita-o. É a palavra final, a da aceitação. Só os loucos e os iludidos a não sabem. Não sou louco. Não são horas da ilusão. Vou fechar a varanda. (...). É uma tarde quente de Agosto, ainda não arrefeceu. Pensa com a grandeza que pode haver na humildade. Pensa. Profundamente, serenamente. Aqui estou. Na casa grande e deserta. Para sempre.» FERREIRA, Vergílio – *Para Sempre*. 14ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 306.

<sup>106</sup> «Oriana – quando foi que te conheci? Em que ponto do meu destino começaste a existir? Nunca mais. Deixa-me afundar na minha melancolia. Deixa-me ser ridículo até ao aniquilamento de mim. Nunca mais. Há o dia que se anuncia, (...). Há o filho morto ali, há o turbilhão da memória que me submerge. Tu ergues-te imprevista como imagem lúcida perene para eu agora não saber de mais nada. Ouço o mar, é tudo grande e terrível. Nevermore – quando foi? Sabê-lo-ei daqui a pouco, agora não. Agora estás sentada comigo no pátio da Universidade. É de tarde, talvez, porque só uma tarde serena, devia ser em Maio ou Junho, só a tarde é que está certa com o nosso encontro. Era o dia da tua festa de despedida, (...). Sento-me de lado, vejo-te de lado e tudo é difícil agora até ao meu vexame. E no teu perfil branco (...). E no teu perfil macio suave, face tão viva de juventude, face pura. E os cabelos. Deixa-me dizer. Dourados. Como legenda. Vestias de estudante com as fitas, era a tua festa de despedida. Estou sucumbido mas já não sei onde começa o estar. (...). Olho-te de lado, tu olhas no infinito a memória imperceptível de estarmos ali. E é horrível rever-te na dissolução do passado. Porque é a transcendência de ti, o inverosímil de ti que agora permanece. Dizer-te qualquer coisa agora, que é o então de quando estou a ver-te. Oriana. Mesmo que fosse um nome horrível como quando vivias nele. Toda tu inteira o trespassas. E é só luminosidade no ar.» FERREIRA, Vergílio – *Até ao Fim*. 4ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1989, pp. 30-31.

intranquila e áspera com o filho Miguel, que o afronta com uma *não-[in]discutibilidade* axiológica, instituída na ordem social. Miguel enredara-se na droga e viria a morrer anos mais tarde, aquando da participação num assalto à Embaixada francesa, perpetrado por um grupo terrorista, do qual se tornara membro activo.

Apesar de podermos incorrer na tentação de considerar que o romance *Até ao Fim* é uma obra que gira principalmente em torno do chamado conflito geracional entre pais e filhos, ou seja, entre Cláudio e Miguel, convirá esclarecer que tal corresponde apenas a uma realidade aparente. Embora sejam visíveis, neste romance, muitas das características usualmente afins a esta conflitualidade geracional como, por exemplo, a indisponibilidade dialogal, a contestação da ordem dos valores socialmente instituídos, a tomada de posições radicais, com o intuito de afrontar a *velha* ordem paternal, por pouco envelhecida que possa ser, *Até ao Fim* não é um romance sobre o conflito de gerações.

O romance *Até ao Fim*, pese embora em timbre e tom diverso, recupera algumas das mais inquietantes interrogações, mais incómodas para o âmbito do horizonte antropológico sobre o qual o escritor canaliza, efectivamente, a sua criatividade literária e o seu esforço reflexivo. Encontramos, por isso, as problemáticas da existência de Deus, da incomunicabilidade do entre o *Eu* e o *Tu*, a inverosimilhança da morte e a da temporalidade, enquanto domínio transcendental da subjectividade, na convicção da grandeza de um tempo absoluto.<sup>107</sup>

O romance *Até ao Fim* organiza toda a sua narrativa em torno do diálogo impossível que Cláudio tenta estabelecer com o seu defunto filho, numa capela situada no cimo de uma escarpa sobre o mar nas Azenhas, durante o velório de Miguel. Esta circunstância narrativa configura um diálogo imaginário entre pai e filho. Uma vez que se trata do velório do próprio filho, assistimos a um monólogo reverberativo, em que o pai procura entabular um improvável diálogo com o filho morto e reestabelecer uma conexão comunicacional, que foi atribulada e inviável durante a existência de ambos.

---

<sup>107</sup> «Que horas são? a manhã vem já aí. Ardem-me os olhos de vigília, o corpo cansado. À porta da capela, olho à volta o horizonte nocturno, olho o céu cheio de estrelas. Está uma noite tranquila de inocência, como a paz que me invade. Poderia achar razões que me perturbassem a paz. Não encontro.» FERREIRA, Vergílio – *Até ao Fim*. 4ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1989, p. 11.

A impossibilidade do diálogo com um morto redonda *monologicamente* nas imaginárias respostas que, de forma ilusória, Cláudio acredita ter ouvido da parte de Miguel. Esta modalidade dialógica radical, que consiste em falar para um morto, atribuindo-lhe, imaginariamente, as eventuais respostas, possibilita que o interlocutor se questione e acabe respondendo a si próprio. Esta realidade determina uma nuance particularmente interessante da comunicação entre uma *consciência de si* e a *consciência de si* do seu *outro*, ou seja, a comunicação entre o *Eu* e o *Tu*.

Esta perspectiva corresponde à recuperação da temática seminal que caracterizou o romance *Estrela Polar*, no qual se assistia à desesperada procura da *alteridade*, que proporcionaria a aparição de si ao *outro*, alimentada por um intenso desejo de reconhecimento. Parece existir, entre os romances *Até ao Fim* e *Estrela Polar*, um elemento aglutinador, de assinalável significado simbólico, que une ambos os romances em torno do tema do filho, enquanto elemento constitutivo da representação do *outro*, para reforçar novamente a árdua tarefa que se afigura ser o encontro entre o *Eu* e o *Tu*.

Podemos afirmar, de forma convicta, que esta questão do conflito geracional constitui, efectivamente, apenas um mote para alavancar as questões maiores do romance. Nesta circunstância, importa considerar que, ao contrário do Adalberto Nogueira de *Estrela Polar*, o Cláudio de *Até ao Fim* não se debate com uma necessidade de posteridade *post-mortem*, que o conduz ao inquieto e angustiado desespero de ter que conceber um filho, para que a sua passagem pelo universo do finito não seja uma vacuidade vã. A circunstância existencial de Cláudio leva-o a interrogar-se sobre o que fazer perante a evidência da morte do filho, que se teve e se perdeu, e que lhe rouba o tempo que haveria de vir, tempo este em que Miguel seria o seu *outro*. Esta realidade significa que se vence a morte mediante a libertação da condição finita, transcendendo-a através daqueles que, sendo também nós, são os outros que nos continuam e conferem eternidade.

O nascimento e a morte do filho colocam Adalberto e Cláudio em face da questão do reconhecimento. Enquanto o primeiro procura o genuíno encontro com o outro, que lhe permitirá materializar o desejo de se ver projectado no futuro através de um filho que nascerá, o segundo esforça-se em vão para restabelecer um diálogo

improvável e impossível com o filho morto, cujo objectivo é a procura da redenção pela avaliação da própria consciência. Aqui, não podemos deixar de lembrar a célebre expressão de Sócrates, que considera que se uma vida não for susceptível de ser avaliada, então, não merecerá de todo ser vivida.

Esta circunstância significa que deveremos procurar avaliar a nossa vida, descortinando se a temos vivido de modo coerente e congruente com aquilo que acreditamos ser verdadeiro. Por vezes, semelhante processo de avaliação força-nos a avaliar domínios da nossa vida que preferíamos deixar à margem desta avaliação, mas não deveremos recear avaliar as nossas convicções e a nossa praxis à luz dos princípios de cada um, porque é necessário aferir a sua consistência prática e o seu valor em relação aos princípios que estimamos verdadeiros.

À parte outras leituras de diferente plausibilidade, o monólogo que se desenvolve, sob a forma aparente de um diálogo entre pai e filho, no romance *Até ao Fim*, tem como intuito a conquista de uma serenidade redentora, a procura de um apaziguamento interior, por isso, se compreende uma presença massiva da temporalidade neste romance, na medida em que corresponde a um âmbito da história pensada de cada homem e porque o tempo é uma representação do espírito no mundo e da presença do homem a este mesmo espírito do mundo.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> «(...) – ser eu o deus que vai nascer. Eu, Cláudio. Eu, homem corruptível de miséria e loucura. De insensatez. Eu à beira do mar. Não há morte, não há morte. Não há deuses. Não há humilhação. Nem sonhos de megalomania. Nem correntes a rasto de tudo o que já foi. Sou novo, vou nascer da espuma das ondas. Sou eu.» FERREIRA, Vergílio – *Até ao Fim*. 4ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1989, p. 270.



## **Capítulo 5**

### **Da liturgia da beleza à ordem *sandrina***

No início da década de noventa, sensivelmente três anos *após* a publicação de *Até ao Fim*, surge o romance *Em Nome da Terra*. Nesta obra, Vergílio Ferreira retoma novamente os diálogos improváveis e impossíveis, à imagem daquilo que sucedera no romance anterior, em que um pai dialogava com um filho morto durante o próprio velório. Agora o filho é substituído por Mónica, a falecida mulher de João Vieira, um juiz de Direito já aposentado, que decide escrever-lhe uma longa e *fantástica* carta de amor.<sup>109</sup>

Nesta *fantástica* carta, João Vieira desfia as suas memórias, interrogando-se sobre o seu estar no mundo, e escolhe a rememoração como estratégia que lhe permite sentir-se ainda vivo e persistir na justificação de um sentido para a vida, pese embora as limitações impostas pelo seu *amigo corpo*, que se acentuaram em virtude da amputação da perna e o que o levou a ir viver para um lar de idosos. Estas circunstâncias fazem com que João Vieira se sinta, simultaneamente, um peso para os outros e sinta sobre si o quanto na sua vida pesa o fardo do humano.<sup>110</sup>

À imagem daquilo que vimos suceder no romance *Até ao Fim*, também na narrativa de *Em Nome da Terra*, pese embora outras leituras possíveis, como a persistência do tema da velhice, da degradação do corpo, as limitações que esta degradação impõe ao indivíduo, verifica-se uma problemática que nos conduz a cair na

---

<sup>109</sup> «*Em Nome da Terra* repete a experiência dialógica aprofundando-a e perenizando-a pelo registo escrito que o protagonista-narrador lhe confere decidindo escrever a Mónica, sua mulher há vários anos morta, uma longa carta de amor. Uma carta em tudo *sui-generis*, porque para além de ser dirigida a uma destinatária morta, não possui estrutura textual de carta nem extensão (ou concisão) adequada à natureza do género. Na verdade, o longo texto produzido por João Vieira (e que é o texto do próprio romance), juiz de Direito aposentado e internado num “lar” de idosos, é o resultado de uma escrita memorialista desconexa, caótica, à margem de quaisquer mínimos princípios de coesão e coerência e portanto aparentemente destituída de qualquer lógica possível. Na verdade, a “carta” de João representa a fiel transposição para o papel de quantas lembranças recordadas e inventadas lhe vêm à mente, mais ou menos em turbilhão, mais ou menos em delírio.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol II, p. 46.

<sup>110</sup> «Querida. Veio-me hoje uma vontade enorme de te amar. E então pensei: vou-te escrever. Mas não te quero amar no tempo em que te lembro. Quero-te amar antes, muito antes. É quando o que é grande acontece. E não me digas, diz lá porquê. Não sei. O que é grande acontece no eterno e o amor é assim, devias saber.» FERREIRA, Vergílio – *Em Nome da Terra*. 9ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 9.

tentação fácil de pensar que estamos apenas em face de uma obra sobre o corpo e a sua paulatina degradação.<sup>111</sup>

O romance *Em Nome da Terra* não é uma narrativa sobre o corpo degradado e a velhice, não obstante a corporeidade seja uma temática de particular intensidade na obra do escritor, por representar de forma antagónica a beleza e a fealdade, a força e a fraqueza, a perfeição e o grotesco, o milagre e o absurdo, a imanência e a transcendência. O corpo é, em Vergílio Ferreira, uma problemática que se realiza nos antagonismos hegelianos presentes na reflexão vergiliana, a que não será alheio o facto de esta presença do corpo e da sua degradação se relacionar com os resquícios dos problemas de saúde que, desde cedo, afligiram o autor.<sup>112</sup>

O núcleo duro problemático do romance *Em Nome da Terra* esconde-se sob a capa do tema, aparentemente considerado aglutinador da narrativa. Pese embora, ao

---

<sup>111</sup>«Olho-a infinitamente para tu lá estares e ouço-te rir porque não estarias nunca. Fito-o e filtro-o para ficar comigo o seu impossível até à morte. O jeito breve dos pés que, não pisam. Os dois dedos subtis que colhem a flor sem a colherem e são nela há dois mil anos a flor que não colheram. A anca doce em movimento, o etéreo da sua divindade. A moldagem do seu corpo vaporoso pelo zéfiro que a leva. O deslizar do manto e da túnica que não deslizam, para a nudez não ser de mais. E a espádua nua para se começar a sabê-la e ela ir existir numa avidez assustada. E o cabaz das flores com que leva a alegria consigo. E o espaço verde e vazio para que nada mais aconteça além de si. Olho-a ainda, olho-a sempre. Passa aérea e de costas. E assim a sua beleza é invisível, no anúncio do que jamais poderemos ver. Assim a sua beleza é a mais bela porque está perto e longe, na realidade tangível e intocável para sempre. Na face oblíqua de que jamais saberemos a face. No olhar que inunda todo o corpo como é próprio de todo o olhar mas de que jamais saberemos ter nas mãos porque a sua realidade é o passar. Nas flores que leva e colhe e jamais colherei nas minhas mãos grossas e mortais.» FERREIRA, Vergílio – *Em Nome da Terra*. 9ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 127-128.

<sup>112</sup>«Tu tinhas mais peso do que isso, querida. Mas eu preciso agora tanto de seres divina. Transcendente irreal. Dissolúvel e vã – deixa-me ser infantil. Mesmo o amor só começa a existir assim, é dos livros. Metafísico disparatado. (...). Preciso ardentemente de irradiar o teu corpo a tudo quanto baste para ser divino. Vou construir uma religião que não há (...). Um corpo. Minha querida Mónica, o corpo ainda não existe e é preciso que exista. (...) Agora que tudo findou, agora posso criar-te como Deus não soube e eu sei. Não conheces o fresco de Pompeia, tenho de to mostrar. / É uma deusa linda num instante do seu movimento leve, mas não se lhe vê a face. Porque a beleza não é dela mas da leveza do seu passar. Vê-se de costas, a face um pouco voltada só até à visibilidade do seu contorno doce. Colhe à passagem uma flor sem se deter, no ondeado da aragem que a leva. E na outra mão segura contra o peito um açafate de mais flores. Mas tudo nela é aéreo e dócil. A túnica cor de argila, ondeante até à mobilidade subtil dos seus pés nus, uma alça descaída no ombro direito. Um manto branco tombado dos braços para as costas num suporte negligente. O cabelo apanhado na nuca, a zona mais delicada para a ternura de um homem. E uma fita como auréola a segurá-lo. E o imponderável de todo o seu ser de passagem. Mas era o que sobretudo eu gostaria de te dizer desta deusa grave e aérea. Não bem o seu corpo esbelto como um voo de ave, mas só esse voo. Não bem a sua juventude eterna mas a eternidade. Não o gracioso dela mas a graça. FERREIRA, Vergílio – *Em Nome da Terra*. 9ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 126-127.

escrever esta *fantástica* carta à sua falecida mulher, João Vieira corporifique a sua escrita no corpo daquela que amou, o que, de facto, pretende, é rememorar, comunicar e trazer de novo à sua presença a distância irremediável e intransponível que o separa de Mónica. Podemos afirmar que, sob determinada perspectiva, não é para Mónica que João Vieira fala ou escreve, mas para si próprio, porque Mónica é o elemento que faz a mediação entre a circunstância presente e o passado de João Vieira. O acto de escrever a carta improvável dirigida a Mónica, constitui uma forma de João Vieira se escrever e justificar diante de si próprio.<sup>113</sup>

Ao mesmo tempo que escreve à sua defunta mulher, fazendo-a retornar à vida através da palavra, afinal no princípio era o verbo, por isso, dizê-la é recriá-la de novo, João Vieira assume o Deus que há em cada homem e, por esta razão, se compreende que, nesta lógica do Deus presente em cada homem, se substitua o *Eu te baptizo em nome do Pai do Filho e do Espírito Santo* por esta bênção antro-po-filosófica, de profunda implicação transcendente, que é o *Eu te baptizo em nome da Terra, dos astros e da perfeição*, com que João Vieira atribuiu existência e sentido à vida pela palavra, porque a palavra é mediadora do absoluto do espírito. Perfeição espacio temporal originária. Tempo do *não-tempo*. Lugar do *não-lugar*. Distância longínqua onde sagra a beleza, a perfeição e a jovialidade da sua falecida mulher.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> «Escrever-lhe uma carta ou também “escrevê-la” a ela (a Mónica), criá-la na escrita? O *tu* e o diálogo não passam de uma ficção da linguagem que tem uma vocação dialógica inerente ao facto de ter nascido na e para a interacção face a face, de ter sido criada pelo Homem para vencer a sua irremediável solidão, chegando até ao Outro e até ao Real. Vocação tão forte que dela lhe advém mesmo o poder de criar esse Outro e esse Real que, afinal, não existem senão com a realidade que a linguagem lhe dá.» FONSECA, Fernanda Irene – *Vergílio Ferreira: a celebração da palavra*. Coimbra: Livraria Almedina, 1992, p. 145.

<sup>114</sup> «E vão sendo horas enfim de descermos ao rio. Amanhã talvez? Hoje. Um dia. Estará uma noite quente, caminharemos de mãos dadas. O anjo não virá, que teria que fazer? Vamos sós. Não terei medo da tua presença com toda a sua força de me fazer ajoelhar. Olharei o teu corpo na sua transparência incorruptível. Sofrerei em mim a descarga do universo e não gritarei o teu nome. Porque estará em mim e eu hei-de sabê-lo. A areia brilhará de uma luz pálida, pisá-la-emos devagar a um impulso fortíssimo e lento. Estaremos nus desde o início, sem vergonha anterior. Nudez primitiva não, a saberemos. Porque será uma nudez para antes de os deuses nascerem. Então mergulharemos nas águas do rio e deitar-nos-emos na areia. E olharemos o céu limpo e sem estrelas. E acharemos perfeitamente natural, porque a iluminação estará em nós. Erguer-nos-emos por fim e eu baixar-me-ei ao rio e trarei água na concha das mãos. E derramá-la-ei imensamente e devagar sobre a tua cabeça. E direi para toda a história futura, na eternidade de nós – Eu te baptizo em nome da Terra, dos astros e da perfeição. E tu dirás está bem.» FERREIRA, Vergílio – *Em Nome da Terra*. 9ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 126-127.

No romance *Em Nome da Terra* não deve descurar-se a relação significativa que João Vieira estabelece entre si próprio e o Cristo. Neste episódio da narrativa observamos a intensa presença, afinal tão persistente em toda a obra vergiliana, da *Consciência Infeliz* e da dialéctica do *Senhor e do Escravo*, que pode constatar-se na finitude e culpabilidade que foram impostas ao homem, que é um autêntico anjo caído, à mercê do humilhante absurdo da morte, e que constitui a maneira pela qual os deuses venceram o homem. Esta realidade concorre para a condenação do homem, desde o *Amanhecer até ao Anoitecer* da sua absoluta finitude. O episódio com o Cristo é significativo, porque João Vieira procura na imagem do Redentor um reconhecimento de si próprio, pois, a imagem do Cristo, trazida da aldeia para o lar de idosos, também está mutilada. João Vieira tem a perna esquerda amputada e, à imagem do Cristo, falta-lhe um bocado do pé esquerdo, na cruz que o mortifica.<sup>115</sup>

Desta forma, a comparação que João Vieira estabelece com a imagem do Cristo, é aquela do reconhecer-se no outro e confirmar, neste reconhecimento, o itinerário espinhoso de cada um. Pese embora sejam diferentes as *paixões* de ambos, João Vieira sente-se irmanado com Cristo na humilhação e degradação que a cada um deles calhou em sorte, não obstante considere que, por ser apenas um homem e não um deus, é imprescindível uma coragem superior à do Cristo para suportar toda a

---

<sup>115</sup> «É um esqueleto curvado com a sua gadanha ceifeira sobre um cavalo esquelético com um chocalho. E tudo um pouco esfumado de náusea e vaguidão. Devia ouvir o chocalho e o seu aviso de pavor, ouvir o chocalho dos ossos do esqueleto e do cavalo. Está parado, o cavalo, tem uma pata no ar mas não se move para termos tempo de o ver bem. (...). Há a coroa da morte a lembrar a sua realeza, mesmo nos pedaços de pele a revestir o cavalo. Mas o que vejo é o esqueleto de uma e outro. (...) pedi à Márcia que me trouxesse o desenho para aprender a desautorizar a morte, a gente valoriza-a tanto. Mas a importância dela está antes do esqueleto, (...). A importância da morte está na vida, (...). A importância da morte está onde a vida é ainda visível, no teu corpo estendido na cama, com os esgares ainda da aflição no teu rosto ainda contorcido. Nem é o cadáver que importa na morte, Mónica, mas justamente o morto. O macabro no seu ridículo é a negação da morte, deve ter sido por isso que eu pedi o desenho à Márcia. (...). Nós pensamos que a vida acaba na morte, não é verdade, Mónica, acaba quase sempre mais cedo (...). Do desenho o que mais me impressiona é talvez o chocalho do cavalo. Nem a coroa do esqueleto da morte, menos ainda a seitoria, (...). O chocalho tem o badalo parado, está ali para aviso, mas ninguém o ouve, ouve-se é o chocalhar dos esqueletos que não tem aviso nenhum. A morte verga sobre a magreza do cavalo, deve estar cansada da viagem ou da coroa, do seu trabalho de ceifar, de pregar em vão os ossos do destino. Eu nem sei bem porque pedi o desenho à Márcia, mas está ali, já agora olho-o de vez em quando.» FERREIRA, Vergílio – *Em Nome da Terra*. 9ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 220-223.

degradante provação imposta pela condição humana e sua degeneração, para poder enfrentar a morte.<sup>116</sup>

*Na Tua Face* foi o penúltimo romance de Vergílio Ferreira e o último editado em vida do escritor. A sua publicação ocorreu três anos após a edição de *Em Nome da Terra*. Do ponto de vista da sua estrutura narrativa, *Na Tua Face* traz-nos o percurso do médico-pintor Daniel, que se habituara a fazer as caricaturas dos seus colegas para os livros de final de curso, desde os seus tempos de jovem estudante de medicina. Anos mais tarde, e já médico de profissão, Daniel acabou por se dedicar, igualmente, ao desenho e à pintura, prosseguindo com a realização de caricaturas, que vendia para os jornais.<sup>117</sup>

Daniel não queria ser apenas um caricaturista, mas um pintor de grande craveira, com obra prolífera e respeitada, por isso, acompanhava-o a ideia de produzir uma tela de grandes dimensões, que correspondesse ao seu compromisso com o destino. Desejava que esta sua tela de dimensão desproporcionada pudesse corresponder à *[des]figuração* do caminho percorrido pela arte, desde a pintura clássica até à total abstracção do real. Esta pintura que Daniel tanto ansiava poder

---

<sup>116</sup> «Gostava em todo o caso de saber como te aguentarias se te visses a apodrecer. Não te queixarias então do Pai que te abandonou mas se calhar de todos os teus irmãos em humanidade. Ou talvez te queixasses só de ti, do teu corpo vil, porque só ele te tinha realmente abandonado. Pode-se ser corajoso com um corpo são porque ele então está do nosso lado, aguentando connosco todo o cuspo alheio, sem se passar para o lado do inimigo. Mas não quero diminuir-te o sofrimento, que sempre é de doer. (...). Deves ter olhado as tuas chagas e sentir-te ofendido na destruição do teu corpo, da sua inteireza, do conforto que devias ter em sentir-te todo em ti. Porque um corpo destruído é tão humilhante. (...). Deves ter tido vergonha de ti. Porque havia ossos e sangue e podridão por debaixo da tua carne polida. Deves ter sentido o teu espírito desamparado do teu corpo como uma casa arruinada. Deves ter estado mais só do que no falado abandono do Pai. E essa é a solidão maior, porque um corpo é a nossa última companhia. Mas no fim de contas, com insultos e tudo, tu estavas ainda no centro do teatro. A opressão dos outros era um modo de te dizerem que existias. Que é que existe por fim num corpo em farrapos? Que é que te resta para pensares que estás em ti? E é só por isso que te lembro, meu irmão. Filho do homem, irmão no que humilha e dói. Na piedade que desce sobre nós. E na náusea de um corpo em vileza muito baixa. E num pouco da divindade que puder ser.» FERREIRA, Vergílio – *Em Nome da Terra*. 9ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 73-74.

<sup>117</sup> «Revolvo constantemente o projecto do meu romance. E com a sedimentação lenta desse revolver, creio que o seu “tema” se vai fixando. Digamos que ele é do “feio” na arte, ou seja na vida. Seremos uma civilização do “feio” e de todas as suas ramificações? Há uma tradição dele desde há milénios. O “sujo”. O “escarninho”. Porque é que Goya pintou “feio”? E hoje o “horrível” Bacon? E a teratologia de Da Vinci? E o “obsceno” de Marcial a Sade? Porque é que as “Demoiselles d’Avignon” hão-de ter instaurado uma viragem na arte? Porque é que Rafael nos dá mal-estar? Goethe seria hoje (será hoje) muito “respeitável”? Porque é que o baixo e imundo tem um sinal de libertação? Porquê a pornografia?» FERREIRA, Vergílio – *Na Tua Face*. 3ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 1993, p. 78.

pintar, era algo que se lhe impusera como a sua *visão do mundo* originária, da qual faziam integralmente parte o disforme, o horroroso, o estropiado e o grotesco. O pintor Daniel concebia ser esta a melhor forma de revelar aquilo que não se via num rosto, lançando, desta forma, as bases da sua concepção de arte, na qual o binómio *feio e belo* seria pedra fundamental.<sup>118</sup>

Daniel considerava que a beleza deveria ser algo que se relacionava com uma dimensão originária, sagrada, a qual o homem perdera algures no seu itinerário milenar, em virtude da sucessão veloz do que o tempo impõe aos acontecimentos da existência. Talvez o pintor Daniel tivesse perdido irremediavelmente algo inestimável, que lhe transfigurou abstraidamente a sua *visão do mundo*, impedindo-o de ver outra realidade além do grotesco e, por isso, vai assumir-se como profeta, imaginando proclamar a chegada de um novo tempo, no qual *beleza do feio* conquista o seu espaço na existência.<sup>119</sup>

O *feio* tornou-se assim numa realidade evidente, significativa e onnipresente no universo estético da *modernidade*, mas igualmente no discurso desconstrutivo da contemporaneidade. O processo estético traduz, agora de maneira mais fiel, o devir do homem e da sociedade, nas múltiplas e simultâneas mutações operadas através de sucessivas rupturas. É esta realidade que comanda os discursos estéticos da *modernidade*, conformando a noção de idade contemporânea como um *pathos* singular e antagónico à continuidade regular, aparentemente imutável, do processo

---

<sup>118</sup> «Todos os anos eu fazia montes de caricaturas a dez paus por cabeça. Eram minhas essas cabeças. Tenho na memória um colar delas como troféus de uma guerra selvagem. Vai ao Daniel, que ele faz. E eu fazia. Havia competidores, mas não cortavam as cabeças, porque as faziam ao natural. Eu cortava. Tenho horror ao natural, a não ser quando ele já o não é, suponho. Distorcido maligno estropiado. E então é só copiar. Mas eu gostava mesmo assim de ajudar a Natureza no seu desaforo. Alguns queixavam-se do massacre. Eu adorava. Pegar num rosto e devastá-lo de horror e ficar igual ao que estava por fora mas se não via por estar por dentro. Revelar o que se não via e deitar fora o que o não deixava ver.» FERREIRA, Vergílio – *Na Tua Face*. 3ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 1993, pp. 10-11.

<sup>119</sup> «E eu não disse nada, quase nada, tudo é tão indiferente. Também isso vinha ao encontro de uma ideia que não sei bem, deixa-me pensar. O feio. O horrível. Onde é que estão? Porque são uma invenção nossa, a Natureza está-se perfeitamente nas tintas. Ou é imensamente generosa como Deus e na generosidade cabe tudo. Ou é estúpida como o que simplesmente existe e não tem estética nenhuma ou estupidez a acompanhar. A estética do que existe é só existir.» FERREIRA, Vergílio – *Na Tua Face*. 3ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 1993, p. 35.

artístico secular, numa dinâmica afirmação de um devir, que se faz de descontinuidades dinâmicas e dialécticas.<sup>120</sup>

A realidade estética do *feio*, comanda o sentido objectivo da mudança da realidade essencial da arte dos nossos dias, da mutação estrutural, traduzida no ocaso das estéticas de obediência platónica, dos seus imperativos obsoletos e decadentes. O *feio* aparece como termo fatal da exaltação obrigatória e exclusiva da tradição e dos modelos do passado. Fim inevitável do escapismo idealista, efabulador, ilusório e evasivo, que esquece a realidade do Mundo, do Homem e do seu carácter circunstancial ao apregoar os enganadores arquétipos da transcendência.

A nova categoria estética dominante é o *feio*. O *paradoxo da beleza*, desdobrado nos valores predominantes dos discursos artísticos modernos: o patético, o trágico, o rude, o bizarro, o grotesco, o insólito, o fantástico. Todos eles valores antagónicos da graciosa e serena formosura da harmonia figurativa do expressionismo clássico, que arredondava o homem nas suas deformações, figurando-o numa humanidade menos imunda.<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> «Não preferi a minha arte: calhou-me. Ou talvez que seja essa a sorte de todas as preferências: escolher-se sempre o que nos coube, ou seja o que se é. Mas a verdade é que se na escolha se escolhesse, escolheria a pintura. É uma arte que nasce logo a falar todas as línguas do presente e do futuro. E do passado. Mas como fala sem falar, nunca discute connosco. É discreta. Não nos humilha. Se não concordamos com ela, cala-se e não diz nada. E a literatura, não sendo poliglota, é, regra geral um pouco palradora. Sabe razões a mais. E, o que é pior, continua a repeti-las quando já não servem.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 141.

<sup>121</sup> «São quatro mulheres de pé e em panorâmica e uma outra de cócoras, as pernas abertas e os braços em ansas de cântaro de barro. A cor de todas elas, é, aliás, a do barro, às vezes lembrado de quando foi rosa. A mulher agachada tem no focinho uma memória de cabra. E a que está por cima dela tem o cabelo rapado e uma tromba fusca de carvoeira. Também a que está do lado oposto passou pela carvoaria. Mas o que desta mais me entenece é a pata larga que assenta no chão. As do meio têm só o olhar doce da estupidez. Uma ergue os dois braços dobrados pelos cotovelos, a mostrar um resto seco de mamas. Outra ergue um cotovelo e baixa um braço a segurar um trapo em despojo. A da esquerda e pata larga levanta ao ar uma manápula do mesmo tamanho. A do outro lado não sei. E a de cócoras e caprina, com os braços de cântaro, tem as pernas apertadas e dobradas num trabalho talvez vil. E a toda a superfície do quadro, um entrecruzado de maldição disparado, de todo lado, com uma memória terna de azul. Os raios cruzados deixam a tela cheia de arestas, a mão fica a doer quando se lhe poisa em cima. Mas o que sobretudo me comove neste feio espectacular é uma oculta mão de ternura. Passa leve por toda a tela, transfigura a fealdade na beleza de ser. São mulheres caídas no lado do animal ainda visível, exibem-se na verdade de serem assim. As que estão mais perto de serem humanas têm uma face doce de estupidez. Imitam as deusas da beleza teatral, ficam antes de o serem, no ridículo da imitação. Não ressaltam do fundo de arestas mas incrustam-se nele e algumas apanham um raio e ficam encrespadas à sua passagem. É um quadro cheio de alucinação. É um quadro todo espatifado de uma



O *feio* transformou-se na força anímica enérgica que move as vanguardas artísticas. É o dionisíaco perturbador, a exaltação dos instintos, o ímpeto primário subversor do princípio da realidade. O *feio* é a procura de um registo verdadeiro e fidedigno da crueldade do mundo real, na comunhão inseparável da arte com a vida. A vida exprime-se na arte por uma verdade fiel, embora transfigurada. A arte é o retrato mentiroso da verdade. Um retrato verdadeiro na sua mentira. A verdade na arte é a verdade na sua crueldade última. Uma fealdade bela. Por isso a arte moderna é assustadoramente cruel, nua, decomposta, desconstrutiva e abjecta.

Esta crueldade do *feio* na arte moderna, procura o fiel e inteiro retrato que constitui o testemunho do homem no mundo. Os tempos modernos não permitem a imutabilidade dos modelos artísticos. A velocidade e a crueldade brutal da tragédia moderna, não contemporizaram com os modelos clássicos herdados do platonismo longínquo. Estilos que duraram séculos no passado, acabam substituídos por movimentos que duram uma década. Fealdades que se sucedem, convulsivamente, a outras fealdades, a uma velocidade que não lhes dá tempo para se fixarem. O *feio* domina múltiplas *aparições* e fenómenos diversificados, no retrato vivo de um real feito de sombras, fantasmas e medos.<sup>122</sup>

---

rajada eléctrica. E há nele cinco mulheres que ficaram escacadas com o acidente. E o desastre deixou-lhes à mostra a sua verdade. É uma verdade ordinária mas que também é. Elas estão um pouco desamparadas na sua verdade primeira que é sempre desagradável. E eu quando me esqueço do que a pintura diz delas fico todo ladrilhado de comoção. E então eu disse sede belas no lado de trás da fealdade.» FERREIRA, Vergílio – *Na Tua Face*. 3ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 1993, pp. 109-110.

<sup>122</sup> «(...) vinde. Trago-vos a mensagem da vossa redenção, do vosso lugar na vida, onde não tínheis lugar nenhum, da verdade do vosso horror que é a da Natureza inteira, da beleza que é vossa e é igual à outra que já não existe, da justiça de serdes na verdade simples do ser, da adopção como legítima da vossa bastardia, dos direitos de que vos esbulharam na árvore da vida até à sua consumpção no fim dos milénios, amém. E houve em todo o Mundo uma agitação como nas antigas revoltas de escravos e em massa vieram vindo até mim que os chamava do infinito. (...). Acabou o tempo da beleza raquítica e pindérica, da harmonia pirosa convencionada como tirar o chapéu que já ninguém usa, da expropriação da vossa ontologia, da marginalização da vossa verdade natural, da afirmação exclusivista da luz, (...). Hoje é o tempo da treva, do disforme, do ódio que gera a disformidade para a haver quando a não há, da glorificação da sordidez e do horror. (...). Numa das paredes tinha uma grande reprodução de um quadro famoso de um pintor e às vezes eu via-o. (...). Era um grupo de mulheres feias, mas de uma fealdade da sua natureza de ser e não do que a Natureza desnaturou. Era uma fealdade intrínseca à sua verdade original como a de certas flores que são feias de si mas recuperam em si a beleza de serem, como a têm as flores estatutariamente já belas. Caras de bichos, nariz torto, mulheres-cabras. Não há a deformação do que seriam sem ela, têm a deformação da sua origem. Não saíram da humanidade comunitária, são assim, nascidas assim, de uma humanidade que é já assim na sua origem humana. E são assim belas numa outra ordem que se transgrediu. E conheço outros que são da teratologia e nos

A *modernidade* identifica o mais recente estágio de desenvolvimento do processo da Arte, que se libertou da tutela académica platónica que demorava em finar-se, e rege-se por um paradigma estético contrário à noção *classicista* e *canónica* do *Belo* e da *Beleza*. Os atributos intemporais, perenes, imutáveis, totais, únicos, absolutos, transcendentais e afastados do homem, considerado mero espectro grosseiro de Deus, característicos e imperativos do *platonismo* estético, sofrem um decisivo abalo com a modernidade da arte.

O que triunfa é o diverso, o novo, o estranho, o *não-familiar*. Estas realidades fenoménicas identificam-se com a *fealdade* artística como valor dominante. O binómio *Belo-Feio* comanda os discursos estéticos e práticas artísticas. É a laicização geral dos discursos estéticos, na procura do real e do humano. A fuga da estética de Deus, à procura da estética do homem, por isso, as vanguardas artísticas procuraram redescobrir o homem e tentaram encontrá-lo, neste horizonte identificador que é a realidade crua da sua condição humana, o absurdo da sua existência e a superação da sua finitude.<sup>123</sup>

---

causam repugnância ou nos fazem rir. (...). As do meu quadro estão na vida com a sua excepção naturalizada (...).» FERREIRA, Vergílio – *Na Tua Face*. 3ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 1993, pp. 83-94.

<sup>123</sup>«Foi um triunfo espectacular, Lucrécio fez-lhe uma grande festa para ampliar a festa dele, foste bestial, pá, e o tronco sem pernas do Serpa ria por cima com uma boca enorme de dentes. (...) o Serpa entrava ainda noutra (prova) e a Luz, sempre muito séria e cheia de sol nos cabelos ia fotografando os atletas. Pelo ângulo da máquina parecia-me que lhes fotografava as partes mais baixas ou agachava-se para os apanhar de baixo para cima ou só as rodas, acocorada. A seguir era uma prova de natação. Um dos concorrentes tinha só uma perna e um braço do outro lado. Um outro tinha só as duas pernas. (...). Havia ainda um outro extraordinário, que tinha dois cotos de pernas e um braço. Via-se que a Luz tinha por ele um apreço especial, volteando em torno dele, metralhando-o com disparos. (...). Era um mundo extraordinário de mutilação e eu reparei que [Serpa] o tinha perfeitamente ultrapassado para uma nova ordem natural de ser. (...) Agora era no chão. E eram quatro. Sapo desceu-se ele próprio da cadeira e sentou-se logo na linha de partida. Tinham todos uma espécie de sola no traseiro e uma espécie de tamancos baixos nas mãos para a andadura. (...). (Serpa) sorria-nos largamente lá do rés-do-chão. Luzia crivava-o de fotos e via-se que ele estava orgulhoso da sua preferência. (...) todos se prepararam, apoiando os troncos nas mãos. Depois não houve tiro mas um apito e imediatamente todos os sapos lançaram os braços o mais possível para a frente e vinham atrás buscar o traseiro para o atirarem o mais possível adiante e irem ultrapassá-lo com os braços outra vez. E de cu no chão, cu no ar, iam avançando. Serpa tinha um balanço terrível. As mãos com as tamancas ficavam-lhe muito atrás quando o cepo do tronco vinha sentar-se cá mais à frente. (...). Havia um jogo rítmico nesse balancear de tronco e braços e era como se se revelasse outra ordem da Natureza e houvesse outras leis estéticas, pensei, num mundo fantástico de seres humanos sem pernas. (...). Fomos os três cumprimentá-lo lá no chão da sua glória. Sorria largo e arquejava. Devia ter sonhado com esta glória há muito tempo, que era decerto o máximo no seu mínimo. Reluzia de suor e de triunfo e a Luz fotografava-o de todos os lados e de topo. E eu pensei – deverias tê-lo imaginado talvez mais abaixo. A cara no chão.» FERREIRA, Vergílio – *Na Tua Face*. 3ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 1993, pp. 44-47.

E, no final desta crueldade esventrada do *cadavre exquis* do homem, eis que Sandra se ergue altiva, fascinante e mágica, na sua afirmação de misteriosa perfeição. Ao fim de quase seis longas e profícuas décadas de produção literária, Vergílio Ferreira regressa novamente ao lugar do princípio, à sua obsessão maior, originária, à sua ideia de sempre, àquela que deu sentido a todas as outras e que a todas iluminou. Regressar a Sandra é retomar à mais genuína esperança de significado e sentido para a vida que resta ou para aquela que se acaba. Sandra é prelúdio e epílogo.<sup>124</sup>

Não deixa de ser curioso, não obstante especulativo, que o nome Sandra tenha particular centralidade na obra tardia de Vergílio Ferreira. Partindo da convicção que, no pensar vergiliano e sua escrita, nada é acidental, estando sempre implícito um forte pendor simbolístico em diversos detalhes da obra do escritor, não acreditamos que o nome Sandra corresponde a uma escolha ocasional porque, desta forma, não se justificaria natural que o nome e a personagem tivessem tanto impacto imagético e ordenador na obra vergiliana.<sup>125</sup>

Entrando deliberadamente no campo especulativo, embora convictos que a nossa perspectiva é legítima, julgamos que a origem e o significado do nome Sandra nos ajuda a lançar algum esclarecimento sobre este enigmático mistério, que constitui

---

<sup>124</sup> «Sandra é uma personagem paradigmática para o esclarecimento das relações pragmáticas entre o universo ficcional e o real. É uma criatura de tal modo representativa que parece escapar às fronteiras da ficção: não só preenche a existência de Paulo como também a do escritor. Vergílio Ferreira exprime esta diluição das fronteiras entre a ficção e a realidade, por exemplo, quando se identifica com Paulo no mesmo amor a Sandra ou quando confessa que ela continuamente se lhe atravessa na escrita, com riscos de as Cartas o desviarem do romance: “É necessário ter mão em mim para não mandar tudo às malvas e escrever ‘Cartas a Sandra’. Tenho tantas saudades de o Paulo a amar. De estar nele com ela. De ir buscá-la à morte no Para sempre e fazê-la reviver na memória de quem a amou. Seria o que mais me inundaria de beatitude”.» FERREIRA, Vergílio – *Conta Corrente: Nova Série III*. Venda Nova: Bertrand Editora, 1994, pp. 215-216.

<sup>125</sup> «E pouco a pouco Sandra vai-se-me apagando da memória, regressando ao esquecimento donde a retirei. Convivi intensamente com ela em *Para sempre*, mil vezes a revi vestida de um casaco escuro e comprido, no seu porte nobre a dobrar o ângulo do começo da escadaria para a Faculdade, vinda do terceiro andar de sua casa pegada ao “Jesuíta”. Ouvi-lhe a voz que eu poderia talvez distinguir ainda hoje entre outras que ouvisse. Vi-lhe a face delicada e séria e firme, quase áspera. Tive-lhe na mão a memória da sua mão frágil. Há uma foto de curso que me avivou a sua imagem. E pouco a pouco, já longe do *Para sempre*, tudo se me vai apagando. Com ela decerto Coimbra se apagará, porque a balada que ma levanta à emoção é nela que se fixa para ter uma imagem a centralizá-la, a justificar-lhe ou condensar-lhe o mais da sua magia. Assim a única realidade de todo este real foi a ficção literária que a inventou. Mas essa invenção é o que apenas lhe realiza o real que ela não é.» FERREIRA, Vergílio – *Conta Corrente: Nova Série I*. Venda Nova: Bertrand Editora, 1993, p. 194.

a recorrência desta personagem nas diversas evocações vergilianas da recriação do passado. O nome Sandra significa *a defensora da humanidade* e a *protectora do homem*, surgindo amiúde associado à ideia de força de carácter, independência e beleza.<sup>126</sup>

Estes brevíssimos elementos sobre o nome da personagem de Sandra ajudam-nos a vislumbrar de forma mais ampla o significado simbólico da sua presença na obra vergiliana. Sandra parece representar uma realidade antropológica fundamental, uma *onto-antropologia*, o lugar de encontro do homem e do *ser*. Só assim se entende a transversalidade do nome deste personagem, no curso da obra do escritor. É certo que Vergílio Ferreira terá tido uma namorada aquando da sua estadia em Coimbra e que esta *encontraria* a morte sucumbindo a uma tuberculose. Este funesto acontecimento marcou de sobremaneira o escritor, de tal forma que o encontramos sublimado no primeiro em *O Caminho Fica Longe* na personagem de Luísa, que morrerá tuberculosa e cuja personagem apresenta características ideais, remetendo para um lirismo que se atribui à evocação da falecida namorada.<sup>127</sup>

Embora consideremos que este acontecimento exerceu particular e compreensível influência no escritor, não nos inclinamos a considerar que Sandra possa simplesmente corresponder a uma mera nostalgia fecunda desta namorada tristemente desaparecida. Sandra demonstra ser uma perfeição artística e não apenas a mulher amada, o protótipo da mulher romanceada nas narrativas literário-filosóficas

---

<sup>126</sup> «(...) um nome não é coisa de somenos. Ele tem um valor eufónico apropriado à personagem. Há uma figura feminina inteligente, branca, redonda, talvez loura que o narrador amou na juventude, que há-de morrer e que ele recuperará em paixão quando lhe revê uma fotografia. (...). Porque falo eu disto? Apenas para se saber que um escritor é um desgraçado a quem nem a escolha de um nome é coisa fácil. Imagine-se o resto. Tenho nomes de mulheres que foram nomes felizes: Elsa, Ema, Vanda, Sandra... Julgam que os achei nalgum mercado de nomes? Custaram-me muitas horas de penitência.» FERREIRA, Vergílio – *Conta Corrente (1984-1985)* V. Venda Nova: Bertrand Editora, 1987, pp. 170-171.

<sup>127</sup> «(...) onde menos te encontro é onde tu exististe. Desprendeste-te donde estiveste e é em mim que mais me acontece tu estares. Mas nem sempre. Quantos dias se passam sem tu apareceres. E às vezes penso é bom que assim seja para eu aprender a estar só. Mas de outras vezes rompes-me pela vida dentro e eu quase sufoco da tua presença. Ouço-te dizer o meu nome e eu corro ao teu encontro e digo-te vai-te, vai-te embora. Por favor. E eu sinto-me logo tão infeliz. E digo-te não vás. Fica. Para sempre. Há em mim uma luta entre o desejo de que te esqueça e o de endoidecer contigo.» FERREIRA, Vergílio – *Cartas a Sandra*. 7ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2002, p. 86.

vergilianas, e este protótipo é o do amor, da verdade, da ordem universal que tudo revela. Sandra é a chave do mistério antro-po-filosófico vergiliano.<sup>128</sup>

Ao contrário de outras opiniões, mais reputadas do que a nossa no âmbito dos estudos vergilianos, não estamos convictos que o romance epistolar *Cartas a Sandra* tenha sido uma tentativa do escritor em fechar o círculo, como é usual afirmar-se, porque o movimento criativo vergiliano não foi nunca de fechamento, mas de aprofundamento espiralizado, concêntrico e expectante, consubstanciado numa esperança que insistiu em reescrever teimosamente o passado de forma criativa, através da interrogação repetida que se questiona sobre si e sobre quem é o homem, como se fosse uma autêntica sonda onto-antropológica.

Acreditamos igualmente, e resguardando-nos num simbolismo especulativo, que o facto do escritor ter falecido, deixando por concluir o andamento final do romance *Cartas a Sandra*, postumamente publicado, acaba por encerrar simbolicamente um significado, em que se depreende que o suposto fechamento do círculo não ocorreu e que a reescrita do homem, a sua luta sem quartel com a morte, continuará algures, mas a Arte permitirá vencer este combate. Não deixa, por isso, de ser significativo este diálogo interrompido com Sandra, ao longo desta interminável carta jamais concluída, na procura da palavra originária, absoluta e que reporia a ordem plena sobre todas as coisas.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> «(...) Sandra levanta-se-me como a imagem perfeita de uma sedução encantada. Sandra da minha invenção, do meu apelo absoluto no absoluto da juventude, flor aérea do meu deslumbramento. (...). Saudade de nunca, Sandra morta antes de nascer, Sandra ríspida, linda e infantil. Ouço a balada *Sonhar contigo, ó Coimbra*, e o impensável de mim escuta com a irrealidade de Sandra ao pé. E nada mais me apetece ser ou pensar. Porque o mais fundo da vida e de nós é tão pouco. Uma emoção encantada, um sorriso triste, uma ausência de não sabemos o quê, na distância infinita para sempre. Sandra, Sandra. invenção da minha agonia. Verdade definitiva na degradação de ti. Mas estás viva em Coimbra, feita da lenda que no-la faz Sandra do meu tormento, da minha pacificação. Sandra que nunca foste, do que nunca fui. Até sempre.» FERREIRA, Vergílio – *Conta Corrente (1982-1983) IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1993, p. 483.

<sup>129</sup> «Na ordem do imaginário, Paulo recebe de Sandra a dádiva que na realidade da vida ela lhe recusara: a aceitação do amor integrado a uma ordem maior, no supremo ordenamento das esferas, das constelações, tão natural como a montanha e a água, a terra e o vento genesíaco. Fora enfim, para isso, que Paulo, por tanto tempo, a evocara e invocara. Mas nem ele mesmo o sabia, assim o demonstra a sua surpresa diante da oferta de Sandra. Ela estivera com Paulo o tempo necessário à concretização da transcendência amorosa. Como num rito de passagem, depois da elevação do amor corporal à ordem cósmica, não somente Sandra possivelmente deveria evoluir-se em definitivo do imaginário, da saudade e da emoção de Paulo – como se a catarse, enfim, se realizasse – mas ele próprio, cumprido o rito

---

amoroso deveria recolher-se à quietude e ao silêncio. E assim foi. Definitivamente o silêncio e a quietude, porque cumprindo um outro rito, o da escrita, Paulo morre subitamente, enquanto escrevia a que viria a ser a sua última carta, logo após relatar o acto de amor cósmico, pleno, absoluto e integrado à natureza que Sandra finalmente lhe concedera.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol III, p. 148.

## **Capítulo 6**

### **Dos pré-socráticos a Santo Agostinho na reflexão filosófica vergiliana**

Tratando-se este nosso trabalho de uma investigação sobre o pensamento de Vergílio Ferreira e os seus contornos de matriz filosófica, importa agora reconstituir o fio ou teia de influências filosóficas que consubstanciam o itinerário do pensamento vergiliano. Sabemo-lo, pelos estudos universitários seguidos pelo escritor, que dificilmente a sua formação intelectual deixaria de ser alimentada por uma diversidade de pensadores clássicos, que o situaram nas grandes problematizações de natureza filosófica e nos grandes temas que, desde sempre, estiveram presentes em todas as épocas, nas mais variadas perspectivas e formulações de teor filosófico.<sup>130</sup>

Sendo a formação de Vergílio Ferreira sobretudo clássica, é importante verificar que tipo de relação estabeleceu com os pensadores de maior relevância e representatividade no contexto do pensamento clássico no qual imbrica a génese do pensamento ocidental, afinal são clássicos os pilares intelectuais e culturais da Europa e, por todos os caminhos, se vislumbra a sua influência civilizacional. Em Vergílio Ferreira encontramos, então, por via da sua formação académica, todo um conjunto de referências e uma diversidade de pensadores cujo âmbito abarca, não só os pré-socráticos, quanto os pensadores do estoicismo latino e os contributos socrático-platónicos e aristotélicos, que lhe mereceram diversas reflexões.<sup>131</sup>

Vemos no maravilhamento que Vergílio Ferreira sustenta pelo imaginário natural e pelo carácter simbólico, que lhe confere um apelo pré-socrático não racionalista nem racionalizador do homem, mas profundamente poético e intuitivo,

---

<sup>130</sup> «Bem; eu penso que a Literatura Portuguesa e a Filosofia são talvez as disciplinas mais interessantes para vocês (...) acresce que a literatura, no seu aspecto específico de ser uma arte discursiva ou de nos falar de algum modo discursivamente, até certo ponto admite, digamos, ramificações para muitos aspectos da cultura. É fácil nós incluirmos na literatura apontamentos, discussões sobre a própria Filosofia, sobre os problemas políticos ou económicos, enfim sobre os problemas mais variados, de modo que a literatura, (...) pode de facto resumir toda uma época.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 62.

<sup>131</sup> «Nunca sonhei ser escritor – e será coisa com que se sonhe? Achei-me muito cedo (pelos doze, treze anos) a fazer versos e peças de teatro – formas de arte que afinal pus de parte. Talvez por isso (porque a arte me aconteceu), nunca senti que um artista fosse diferente dos outros homens. Assim estranho que os outros homens sintam diferente um artista – pela homenagem que lhe prestam ou pelo desprezo que lhe votam. Mas é evidente que o artista é diferente: ele é a expressão mais alta da verdade do nosso tempo e da sua redenção. Mas se ser artista se não delibera e apenas se pode profundamente escolher ou querer, a «profissão» que aí haja não o é como «modo de vida» mas como modo de se estar vivo – que é ainda um modo de tornar vivos os outros.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 32.



constituído na procura da causa originária, na tentativa de inquirir sobre o esforço de constituição de um saber natural não conceptual, mas fundamental e íntimo, revelador de nós, daquilo que somos e do que se pode esperar sobre este ser que procura o saber de si na elementaridade natural, no equilíbrio dos elementos, na transparência da água, no telúrico da terra, na regeneração pelo fogo, na inefabilidade pneumática, no insondável *apeirónico* ou na partícula indivisível da matéria e invisível ao olhar.<sup>132</sup>

A sedução pré-socrática de Vergílio Ferreira está relacionada com esta inquirição originária que nos conduz ao conhecimento da anterioridade de nós, isto é, ao que fomos sendo antes de sermos aquilo que somos, antes de demonstrarmos a nós a razão das racionalidades multiplicadas e distribuídas no tempo e nos argumentos, com a finalidade de assegurar a resolução das inquietudes e das interrogações irrevogáveis, mergulhadas na questão maciça que versa sobre a natureza do homem e de que massa é feito este ser que nos presentifica, com o qual e através do qual vamos sendo, sem jamais nos demitirmos de inquirir sobre a sua fundamentalidade radical e originária.<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> «Sendo a formação matricial de Vergílio Ferreira, mais que tudo, clássica resulta quase redundante afirmar-se-lhe o que afirmado está pela sua própria natureza. Mesmo assim, importará – e isso tão-só nos importa – avaliar o tipo de relação que o nosso autor manteve com alguns dos autores mais representativos do pensamento clássico e cuja influência na formação do pensamento ocidental se reconhece em absoluto. Apesar de serem muitas as referências aos mais variados pensadores gregos pré-socráticos (Tales de Mileto, Anaximandro, Xenófanes, Protágoras, Zenão, Heraclito, Parménides entre outros) e a pensadores latinos, nomeadamente Marco Aurélio e Cícero, vamos assinalar apenas o modo crítico como Vergílio Ferreira se relacionou com Platão e Sócrates em oposição ao eco de uma certa radicalidade do pensar que encontra na filosofia pré-socrática, bem como ao modo como se lhe faz presente a voz de Aristóteles. Não seria sensato, nem justo sequer, deixar de evidenciar as marcas em Vergílio dos homens que, cada um à sua maneira, deram forma à forma como ainda hoje pensamos. Sem esquecer esse génio do neo-platonismo cristão que foi Santo Agostinho.» SOUSA, José Antunes – *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua Obra Literária*. Covilhã: Lusofia Press, 2008, pp. 213-214.

<sup>133</sup> «Como exprimir em duas linhas o que venho tentando explicar já não sei em quantos livros? A vida é um valor desconcertante pelo contraste entre o prodígio que é e a sua nula significação. Toda a “filosofia da vida” tem de aspirar à mútua integração destes contrários. Com uma transcendência divina, a integração era fácil. Mas mais difícil do que o absurdo em que nos movemos seria justamente essa transcendência. Há várias formas de resolver tal absurdo, sendo a mais fácil precisamente a mais estúpida, que é a de ignorá-lo. Mas se é a vida que ao fim e ao cabo resolve os problemas insolúveis – às vezes ou normalmente, pelo seu abandono – nós podemos dar uma ajuda. Ora uma ajuda eficaz é enfrentá-lo e debatê-lo até o gastar...Porque tudo se gasta: a música mais bela ou a dor mais profunda. Que pode ficar-nos para já de um desgaste que promovemos e ainda não operamos? Não vejo que possa ser outra coisa além da aceitação, não em plenitude – que a não há ainda – mas em resignação.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 111.

O interesse, embora moderado, que Vergílio Ferreira manteve pelos pré-socráticos, remete para o cerne das causas subjacentes a esta causalidade maior, que é o homem tomado no seu epicentro natural e originário, por isso, ao contrário do interesse que lhe despertam os pré-socráticos, o escritor não se posiciona de igual forma no tocante à figura de Sócrates. Ao contrário do que poderia supor-se, o escritor assume, face ao contributo intelectual socrático, uma perspectiva que o aproxima particularmente da abordagem nietzscheana, feita a propósito dos subsídios do pensador ateniense para a história do pensamento e civilização ocidental, por isso, Vergílio Ferreira não deixa de considerar que Sócrates separou o homem da natureza, racionalizando-o.<sup>134</sup>

A revolução antropocêntrica com a assinatura socrática, que chega até nós através de máximas universalmente conhecidas como o «conhece-te a ti mesmo», tiveram como consequência que o homem ocupasse o lugar sagrado da natureza. O homem passou a ser pensado tendo por referencial aquilo que foi pensado para o próprio homem, ou seja, deixou de ser pensado no seu carácter natural, fundamental e originário, para passar a ser pensado de forma convencionalizada pelo exercício socrático, redutor da natureza do homem, natureza esta que, para o escritor, foi determinada pelo sistema moral socrático.<sup>135</sup>

O homem vergiliano e o homem socrático não são a mesma coisa, na medida em que têm diferenças assinaláveis. O homem vergiliano é tomado na sua radicalidade

---

<sup>134</sup> «Ele [Sócrates] operou, na verdade (...) uma revolução no pensar, desviando a atenção do mundo natural para o que importava imediatamente e era o próprio homem. Mas o homem que nos trouxe foi o que se determinava pela moral, identificada com o saber, e não o que se questiona a si mesmo, em face do seu mistério e do universo.» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível V*. Venda Nova: Bertrand Editora, 1998, p. 126.

<sup>135</sup> «Fixou-se o pensar no homem, mas não para pensá-lo no que é sê-lo, mas pensar o que deve ser. Centrou-se o homem em si mesmo, mas à luz de um critério que lhe determinava o ser em que centrar-se. E assim, neste centramento humano a partir do magistério da Ágora, o homem, ironicamente, descentra-se irremediavelmente, ao centrar-se no que se lhe determina a partir de um critério racional e que se lhe agrega naturalmente, como se de uma “segunda natureza” se tratasse. Dito de outro modo, o homem constrói de si uma imagem e é a partir dessa imagem que de si construiu que todo o empreendimento humano se lhe justifica. Dir-se-ia que, com Sócrates, o homem, ao centrar-se numa ideia de homem, se dispensou de procurar donde e porquê lhe veio tal ideia. É como se uma relação alienante se tivesse inaugurado com Sócrates que, com a prática da sua maiêutica, como que aprisionava os circunstantes a um saber que, pela força da sua autoridade se lhes impunha.» SOUSA, José Antunes – *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua Obra Literária*. Covilhã: Lusofia Press, 2008, p. 215.

metafísica que, de modo *espantoso*, se debate com uma questionação originária da sua condição, simultaneamente misteriosa e universal. O homem socrático apresentou-se como o homem pensado, não no seu patamar de mistério radical, mas pensado naquilo que o homem deverá ser. A diferença entre ambos reside no facto de Vergílio Ferreira, nascido na aba da serra e no vislumbre maciço da montanha, pensar o homem numa certa naturalização originária, remetendo esta realidade antropológica fundamental para uma anterioridade linguística que remonta ao tempo em que o homem não era o cerne do exercício discursivo.<sup>136</sup>

O homem socrático não corresponde a este mistério elementar, a esta criatura *espantosa, espantada* e que se *espanta* perante o mistério originário que o revela, situando-se no horizonte de uma conceptualização da sua condição *não-natural*, mas intelectual e *deôntica*, ou seja, o homem socrático não se situa no limiar do *ser*, mas no horizonte do *dever ser*, com a implicação inerente do homem deixar de constituir um mistério para passar a ser um modelo conceptual. O homem socrático é, na perspectiva vergiliana, um homem descentrado, deslocado de si, num movimento centrífugo que lhe convencionou, racionalmente, uma dimensão *desnaturalizada*, que passa a constituir a sua face natural construída a partir da imagem que o homem representa de si mesmo e que, a partir de Sócrates, justificará todo e qualquer empreendimento humano.<sup>137</sup>

O centramento do homem numa ideia conceptualmente construída do próprio homem, demitiu-o de reincidir na descoberta da sua proveniência e de questionar o porquê da ideia de homem. Com Sócrates, o homem alienou-se, aprisionado pela

---

<sup>136</sup> «O ponto mais alto a que se pode ascender para daí olhar o mundo e a vida é a sabedoria que Sócrates recomendava e dizia não se poder definir ou explicar. Mas nada é explicável quando investido da sensibilidade humana, ou seja do mistério que é o próprio homem. Amor, alegria, riso e o mais, com a massa enorme de reflexão quem é que jamais os explicou? A sabedoria é incerta porque a dúvida prévia em que se dilui o seu saber, adia-lhe para sempre a definitividade do que é. Não é o “só sei que nada sei” porque aí não há saber algum. É o saber que o seu limite está no sem fim. E para essa viagem interminável ter um coração sossegado e um sorriso a acompanhar-lhe o sossego.» FERREIRA, Vergílio – *Escrever*. 3ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2001, p. 101.

<sup>137</sup> «Eu escrevo “para estar vivo”. Um problema de “missão” é anterior ou posterior ao que escrevo. Uma obra de arte é um depoimento. Mas o “para quê” está ausente dela enquanto se realiza. Porque enquanto se realiza há só o realizá-la e o realizarmo-nos.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 184.

construção *logocêntrica* do saber e do conhecimento. Esta realidade trouxe, gradualmente, para o domínio antropológico, uma acentuada perda de espontaneidade do homem, educado nas razões de si, não nas razões do ser. O intelecto passou a ser o seu palácio de cristal, socraticamente afastado do mistério interrogativo de si mesmo. No entender de Vergílio Ferreira, toda a longa e penosa tradição conceptualizadora da destinação do homem, transformou o pensamento num pensamento sobre o próprio pensar, ou seja, num meta-pensamento que absolutizou a linguagem, na qual o homem passou a figurar como componente estrutural da própria linguagem.<sup>138</sup>

Na continuidade deste périplo de influências maiores e menores que, do ponto de vista filosófico, se terão congregado no tecido criativo do escritor, Platão surge como uma figura de particular fascínio na obra vergiliana. É um facto que, de todos os autores da antiguidade clássica, Platão desempenha um papel de assinalável centralidade na obra de Vergílio Ferreira. Tal preponderância não tem que ver com a filiação que o escritor procurou e encontrou no filósofo grego para justificar a sua condição de romancista de ideias, em detrimento da designação de escritor existencialista.<sup>139</sup>

Embora seja de considerar que Vergílio Ferreira sentiu, nos diálogos platónicos, uma estrutura de natureza conceptual, cuja construção literária permite verificar a existência de uma clara dimensão ficcional, que não se limita a ser meramente mimética. Neste sentido, os diálogos platónicos assumem, para Vergílio Ferreira, um interessante e relevante simulacro do romance de «ideias», em virtude das

---

<sup>138</sup> « - Compõe música! – repetia a Sócrates o seu demónio a vida inteira. E ele pôs em verso as Fábulas de Esopo, que sabia de cor. A música de cada um só cada um julga sabê-la. Mas ela é normalmente a que ele jamais saberá. Nem mesmo quando a ouve. Sócrates julgou sabê-la. E desafinou.» FERREIRA, Vergílio – *Pensar*. 7ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 326.

<sup>139</sup> «Na história do romance de “ideias” poderíamos apontar como exemplos extremos um (...) diálogo de Platão. O que neste confina com o romance é o que se evidenciará se pensarmos que os diálogos platónicos são uma construção e não simples reproduções e que, se o fossem, haveria ainda margem para que as suas figuras se nos apresentassem como figuras humanas e não como, simplesmente, encarnação de puros “pontos de vista”. E o que nos mesmos diálogos confina extremamente com as “ideias” é o que se evidencia se pensarmos que através desses diálogos se visa uma demonstração, um debate lógico de princípios.» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível I*. 3ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1990, p. 68.

problemáticas debatidas e da caracterização paradigmática das personagens corresponder a um debate sobre uma lógica de princípios, mas também porque estes diálogos se manifestam enquanto protótipo fenomenológico, consubstanciando uma fenomenologia embrionária.<sup>140</sup>

As formas platónicas são, afinal, o que funda o conhecimento, na sua diferença com a opinião. São unicamente objectos da intelecção, e os objectos fenoménicos as suas imitações. O pensamento platónico visa as formas, e a atenção que esta tarefa exige é de tal ordem, que a narrativa mítica pode servir-lhe de recriação. Embora não se trate de uma atenção propriamente fenomenológica, mas de um esforço de pensamento que toma os fenómenos como ponto de partida, procurando finalidade da visão iluminada e orientando-se para a clareza conceptual que estabelece a argumentação lógica desta visão *numenológica*, que sustenta a raiz metafísica do seu idealismo.<sup>141</sup>

Não parece poder negar-se que Platão tenha, de facto, tido um procedimento fenomenológico como, por exemplo, o sublinhou Heidegger. Tal como sucede em Vergílio Ferreira, também se encontra subjacente em Platão a substancialidade de um *ver originário fundacional*, um procedimento fenomenológico que aponta, em grande medida, para a concentração fenomenológica de um *ver*, que é a apreensão autêntica

---

<sup>140</sup> «Direi, pois, genericamente, que o escrever é para mim – decerto para todo o escritor – uma espécie de orientação na direcção de um apelo vindo de algures; ou que é uma espécie de auto-esclarecimento do que é sentido como perturbação, ou vaga procura. Não surgem assim as palavras como peças de um jogo, como meios de um «arranjo», mas antes como portas de passagem ao obscuro «élan» ou muros que ressoam a voz subterrânea, esse indistinto monologar, ou ainda pontos de apoio de que se lança mão e que logo se abandonam para prosseguir até ao limite de uma como que plenitude vazia, um máximo que se atinge e se desfaz como máximo. Escrever é pois, fundamentalmente, tentar esclarecer e fixar uma inquietação.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 187.

<sup>141</sup> «Certo é, porém, que este parentesco artístico com Platão lhe em a Vergílio pela via da forma, que não pela via do conteúdo. De acto, no que ao conceito de “arte” concerne não podiam estar mais nos antípodas: enquanto a Arte, devido ao seu desígnio deturpador e degenerativo que lhe vem do facto de ser imitação do que é, já de si, imitação da Ideia, nos distrai e nos afasta do Ser, para Vergílio Ferreira, ao contrário, (...), justamente porque se institui em espaço originário de liberdade (...) Todos sabemos que a declaração de “nocividade” da arte decorre em Platão do seu realismo das Ideias que Vergílio, um tanto ligeiramente quicá, faz depender de uma alegada necessidade de os antigos exorcizarem, de algum modo, a evanescência dos fenómenos da natureza, garantindo - lhes uma consistência ontológica arquetípica, compensando enfim a volubilidade desses fenómenos com uma sua suposta fixidez paradigmática.» SOUSA, José Antunes – *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua Obra Literária*. Covilhã: Lusofia Press, 2008, p. 217.

da própria coisa. Poderemos afirmar, então, que, para Platão, o aspecto fenoménico servirá, no seu essencial, para promover um pensamento de fundo *lógico-ontológico*, que contribui para o estímulo dialéctico presente nos diálogos. Esta realidade está bem presente em diversos traços do romance de ideias vergiliano. A filiação platónica de Vergílio Ferreira pode considerar-se que advém, substancialmente, mais pela via da forma que pela via do conteúdo.<sup>142</sup>

Na óptica dos conteúdos, Platão e Vergílio Ferreira divergem a ponto de se situarem em planos diametralmente opostos, no tocante a esse tema tão caro a um e a outro, como é arte. Platão considera a arte como uma imitação daquilo que já é por si uma limitação da própria ideia, possuindo um carácter degenerativo, que serve como elemento simultaneamente distractivo e dissuasor da proximidade do homem ao *ser*.<sup>143</sup>

No entendimento vergiliano, a arte não tem este carácter mimético degenerativo nem é, sequer, uma imitação desdobrada a partir de uma imitação inicial, que produz um abrandamento brusco na aproximação ao *ser*, que redundaria num afastamento contínuo e continuado do homem, face à realidade ontológica originária. Vergílio Ferreira considera que, se há algo que a Arte promove no homem é, precisamente, o seu regresso ao *ser*, na medida em que a percebe como um espaço

---

<sup>142</sup> «Naturalmente um romance não vai além de uma meditação, não se pode confundir com um guia de bom viver. Mas pôr um problema é de algum modo superá-lo pela simples objectivação. Isso impede, pelo menos, que outra problemática se absolutize, absorva em si toda a impossibilidade de problematização, trace os limites de todo o problematizável – ou isso permite, e em suma, uma abertura de horizontes. Mas sobretudo um romance pretende ser uma obra de arte e é enquanto tal que pode justificar-se. Aí, porém, uma opção que se me impunha entre a «descrição» do real (do mundo ou do homem) e justamente a sua “problematização”.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 200.

<sup>143</sup> «O problema arte-ideia é hoje nítido na ficção. Tanto o ensaio como o romance tendem a contaminar-se e a formar um género único. A razão é evidente: num e noutro o escritor renuncia a uma atitude de espectadorismo e sente-se forçado a afirmar a sua presença emocionada. A verdade não lhe surge assim como puro resultado de uma demonstração, mas sim como algo que se decide no sangue. Justamente, porém, porque assim acontece, porque uma «ideia» tem o seu cunho emocional, ele entra propriamente no domínio artístico e não se percebe, pois, porque se põe tanto em causa o impropriamente chamado «romance de ideias»; pois «ideias», com efeito, são aí valores estéticos e se o não são, não é isso devido a serem «ideias», mas a não se terem transformado em ideias-emoção. E é exactamente por isso que, até mesmo na filosofia, se separam pensadores como Espinosa e Nietzsche, Kant e Kierkegaard: uns são pensadores de “ideias” propriamente ditas: outros são já contaminados de arte. Um romance não demonstra: mostra.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 229.

originário de liberdade, redenção e garante da verdade última, que o homem procura ver incessante e constantemente revelada.<sup>144</sup>

No contexto platónico, pode afirmar-se que a filosofia é pensada como procura do ser verdadeiro, do fundamento e dos princípios primeiros. O objecto de Arte, que nos aparece pela sensibilidade, é eliminado do campo de investigação filosófica. A teoria das ideias platónica significa claramente que o pensamento apenas pode pensar o inteligível e, nestas condições, o objecto de Arte apresenta-se, sobretudo, como um objecto sensível, situado marginalmente ao campo da filosofia.<sup>145</sup>

Para Platão, esta exclusão assume um duplo aspecto: a constatação do menor estatuto ontológico do objecto de arte e a desvalorização da sensibilidade através da qual esse objecto nos aparece. A Arte, enquanto objecto e faculdade do sujeito que o experiencia, surge claramente desvalorizada em Platão. Na doutrina platónica, o Belo torna-se, por isso, não no que provoca maravilhamento na sensibilidade, mas no que se deixa experimentar pelo intelecto e o qual podemos obter através de sucessivas mediações.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> «Naturalmente um romance não vai além de uma meditação, não se pode confundir com um guia de bom viver. Mas pôr um problema é de algum modo superá-lo pela simples objectivação. Isso impede, pelo menos, que outra problemática se absolutize, absorva em si toda a impossibilidade de problematização, trace os limites de todo o problematizável – ou isso permite, e em suma, uma abertura de horizontes. Mas sobretudo um romance pretende ser uma obra de arte e é enquanto tal que pode justificar-se. Aí, porém, uma opção que se me impunha entre a «descrição» do real (do mundo ou do homem) e justamente a sua “problematização”.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 200.

<sup>145</sup> «Por gosto próprio ou influência alheia, considero quase vã a leitura de um romance que apenas me “distrainha” e me não perturbe, ou seja que me não me deixe uma questão para me confrontar com ela. Bem sei que certos críticos chamam a isso «filosofância»; mas é esse um termo com que normalmente se entende quem nem à «filosofância» chega...É da nossa maioridade ou, se se quiser, da nossa velhice de europeus não nos basta o prazer circunscrito a uma relação imediata como uma obra. Porque uma coisa é a obra que simplesmente nos agrada; outra, a obra que nos intriga ou inquieta.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 187.

<sup>146</sup> «Mas todos esses problemas «literários ou filosóficos» implicam a minha responsabilidade de homem e estão presentes, portanto, na actividade romanesca. Porque um homem como sabemos, é um todo. Assim os problemas literários ou filosóficos (termo este excessivamente ambicioso) entram naturalmente no que me importa como homem e como escritor, mas como digo ou sugiro, uma problemática ensaística é de algum modo o que sobra da ficção. Teorizar ou discutir sobre seja o que for corresponde a consciencializar num outro plano o que me interessou realizar no romance – sendo que no romance, na arte em geral, nos realizamos ou exprimimos particularmente em função do que em nós é autêntico. E é bom frisar ainda e sempre que só a arte nos dá a medida de uma séria autenticidade.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 248-249.

É por acção da dialéctica que passamos dos corpos belos às belas almas, até atingirmos a beleza das ideias. Para Platão, a dialéctica é, então, a arte das divisões e das sínteses. É, aliás, isto mesmo que verificamos no diálogo *Fedro*, quando se afirma que a dialéctica é uma técnica de mediações tão simples que, no entender de Platão, permite à alma aceder ao verdadeiro, uma vez que este não se constrói, mas representa uma técnica incontornável, em que a contemplação das ideias não é uma forma de misticismo. A alma não é o lugar de uma relação imediata que permite o fruir de uma essência. Para Platão, a estética não pode ter outro estatuto que o de ser apanágio de uma faculdade sensível inferior. A desvalorização da Arte assemelha-se à concepção platónica do verdadeiro, como ideia transcendente, e da dialéctica, como simples metodologia. Será preciso uma outra concepção do verdadeiro e de método, para que a Arte possa obter um estatuto ontológico.<sup>147</sup>

Vergílio Ferreira encontra-se distante destas perspectivas. O seu ponto de partida é de cariz fenomenológico, e Platão concebe o seu mundo arquetípico como única realidade possível. É, todavia, importante não descurar o facto das ressonâncias

---

<sup>147</sup> «A interminável avalanche dos problemas sobre a Arte... (Que a arte - sabemo-lo bem – é a grande descoberta deste século como a do século XIX foi a história.) E, no entanto, raro se levanta a pergunta sobre o seu para quê. Como se implicitamente, e de uma vez para sempre, conhecêssemos a resposta – e uma resposta favorável - , quando sabemos que muitas vezes a pergunta se não põe apenas por cobardia, má-fé, ou talvez por estratégia. Mas o que para quê, ou o por quê, é uma questão de base. Porque põe em causa a legitimidade desse lado oculto do homem para o qual a Arte tem voz. Num tempo em que o homem guarda de reserva uma verdade transcendente (às vezes, para o que der e vier...), a questão tem um significado menor: o lado mais oculto reconhece-se submetido (revelado) em face da Transcendência. Mas o problema instaura-se aí onde, desagregado um Todo, destruída a verdade de suporte se tenta, de algum modo, recuperar ainda esse Todo. Platão processa largamente o artista, quando sonha a sua Utopia. E como toda a Moral Codificada, em toda a norma imposta, reconhece-se aí a sedução do pecado. A Arte encanta. Mas é “nociva”. E, no entanto, porque nem o próprio Sócrates arrostou corajosamente com a pura eliminação da Arte? (...) Porque Sócrates aceita arte, mas não a que possa falar a uma solidão final. Se bem que, como é óbvio, e o vêm repetindo, através dos séculos todos os seus sucessores, ele não saiba como há-de ser tal arte (...) Nós, porém, adivinhamos que obra de arte Sócrates realizaria: um Fabulário, ou um seu sucedâneo, aí mesmo onde admite que na República só deverão consentir-se os hinos aos deuses e aos grandes homens. (...) Se Platão é artista na República, aí onde justamente condena a arte, exigindo-lhe uma prévia moralização, é porque o coração concorda com o sonho da condenação. Imagine-se o bom romance que defendesse esse sonho; mas não um outro que nos contasse do sonho realizado. Que resultados práticos trouxe Homero à Humanidade? – pergunta ainda Platão. (...) À pergunta de Platão (...) responde a sucessão dos séculos que se comoveram com os erros de Ulisses, a despedida de Heitor, a revelação do homem a si próprio através de Helena, Aquiles Paris, os mitos que enformaram os sonhos, os medos dos homens, o olhar interrogador e maravilhado em face do mundo e da vida. (...) Um Rei-Filósofo é um limite utópico de Platão. E um filósofo vive da Razão, comparticipando assim mais intimamente da realidade prática e imediata. Mas a Arte (...) E, no entanto, como é difícil hoje recusá-la, sonhar a perfeição da vida fora dela!» FERREIRA, Vergílio – *Do Mundo Original*. 2ª Ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1979, pp. 55-61.



fenomenológicas a que aludimos e que estão supostas no pensamento platónico poderem estreitar, aparentemente, o afastamento entre ambos os autores. As ressonâncias platónicas não devem descurar-se, por exemplo, na importância que Vergílio Ferreira atribui ao papel do reconhecimento como aprendizagem, e que nos remete quase imediatamente para o cerne da filosofia platónica, onde é possível estabelecer um paralelo entre reconhecimento e renascimento, como se constata no seu diálogo *Ménon*, no qual se demonstra que todo o conhecimento é um reconhecimento.<sup>148</sup>

Para Platão, o conhecimento só seria possível por existir um reconhecimento, ou seja, uma rememoração daquilo que a alma viu numa vida anterior, mas esqueceu. Esta perspectiva da reminiscência é constitutiva do renascimento da alma caída, que se mistura na matéria depois de tombar do firmamento das ideias. Em Platão, o reconhecimento é um acto de salvação filosófica que permite à alma renascer através da sua conversão ao princípio espiritual<sup>149</sup>.

No ponto de vista de Vergílio Ferreira, o reconhecimento, enquanto aprendizagem, deixa no ar a possibilidade de influência platónica concreta, na medida em que o reconhecimento, como forma do reconhecimento de si, manifesta ser uma dimensão que se encontra profundamente presente na arquitectura da obra vergiliana. A obra vergiliana não é infirmada no platonismo, mas dele colhe alguma influência. A dimensão do reconhecimento platónico, entendida como renascimento, pode entroncar perfeitamente na moldura aparicional, conforme presente na obra vergiliana, pois a aparição de mim a mim próprio é uma rememoração e um renascimento<sup>150</sup>.

O Homem *aparicional* é um homem nascido de novo, um homem novo revelado a si, como nunca antes o fora. Esta dimensão rememorativa ou anamnética,

---

<sup>148</sup> «Aprender é reconhecer. E só se aprende o que já se sabe, tudo o mais que se aprende apenas se decora para depois se esquecer. Platão não o soube com a sua “reminiscência”. Mas sobretudo errou ao inventar um lugar donde se aprendeu. Porque esse lugar está em nós.» FERREIRA, Vergílio – *Pensar*. 7ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 67.

<sup>149</sup> Cf.: PLATÃO – *Fédon*. Coimbra: Minerva, 1988 (67 b - 67 e; 72 e – 77 a).

<sup>150</sup> Cf.: PLATÃO – *Ménon*. Lisboa: Edições Colibri, 1993 (79 e - 85 d).

tão presente em Platão quanto em Vergílio Ferreira, parece, por vezes, servir o mesmo objectivo central. Se em Vergílio Ferreira esta *anamnese* visa o reconhecimento das formas através dos objectos da realidade, então, este carácter anamnético serve o desdobramento revelacional de si, que procura projectar um absoluto originário fundacional numa anterioridade onde o homem é um ser *epochético*, suspenso fora da discursividade que o coloca como partícula linguística.<sup>151</sup>

A diferença radical que se sublinha entre Platão e Vergílio Ferreira é uma diferença entre uma idealidade arquetípica, onde se vincula um ideal de ser homem, na senda do antropologismo socrático, e um determinado postulado do absoluto fenoménico, que constitui no homem aquilo que cada homem é, na vivência absoluta do seu devir dialéctico e do desgaste existencial. Cumpre, ainda, referir que, embora consideradas as diferenças assinaladas, Vergílio Ferreira parece partilhar com Platão aspectos relevantes no que se refere, por exemplo, à questão do destino que a eternidade nos colocou em sorte.<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> «Sendo, de resto, fenomenológico o ponto de partida de Vergílio, o mundo platónico das Ideias, concebido como a única realidade, jamais poderia figurar no seu elenco conceptual. Algumas coisas do edifício platónico considera Vergílio serem de aproveitar – tudo, porém, menos esse expediente peregrino da “hipóstase das Ideias”. E se atentarmos na expressão vergiliana “Aprender é reconhecer”, por exemplo, far-se-nos-á aí óbvia a ressonância platónica que a impregna. Pois é. Mas é uma ressonância que a absoluta transcendência do “eu” não deixa que venha de lá longe, onde Platão considerava morar a Razão de tudo se aprender e de tudo o que se julga aprender. Que haja uma misteriosa forma de nos acertarmos connosco mesmos, reconhecendo-nos naquilo mesmo que conhecemos e aprendemos, é isso algo de genuinamente platónico.» SOUSA, José Antunes – *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua Obra Literária*. Covilhã: Lusofia Press, 2008, p. 218.

<sup>152</sup> «E Vergílio, não assumindo a substância de Platão, é inegável que, em boa parte, lhe vestiu a pele. Não lhe subscreve, por exemplo, a anamnesis, não porque lhe não agrade essa possibilidade de um mergulho no Todo (...), mas porque tem horror ao vazio da pura hipótese – só a certeza presente, a plena consciência actual de que acordaremos de facto deste sono encarnacional (...) o satisfaria. A hipoteca cega do «eu» é algo de inconciliável com a perspectiva numenal de uma realidade de que alegadamente estivéssemos transitoriamente exilados. A vida pessoal, como expressão fenoménica de uma vida divina em que virá a subsumir-se, não dá a Vergílio a mínima garantia daquilo que é obsessivamente tudo para ele: a integridade consciencial da pessoa que se é. No fundo é o choque inevitável entre o primado platónico de uma fonte ideal de se ser homem e o primado vergiliano do absoluto que é o homem que eu sou. Esta radicalidade fundante do sujeito constitui, como sabemos, o núcleo absolutamente inegociável de toda a filosofia vergiliana. Daí que a este parentesco invio com Platão o tenhamos associado mais ao modo como, sob a sua inspiração, a vida se vive do que à razão mesma de vivê-la. De Platão vem-lhe, sem dúvida, uma certa tonalidade vivencial. Mas isso apenas – que o que além disso lhe pudesse dele vir seria de longe de mais que viria.» SOUSA, José Antunes – *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua Obra Literária*. Covilhã: Lusofia Press, 2008, p. 219.

É precisamente desta sorte que fala o *mito de Er*, um dos mitos que Platão utilizou com propósitos educacionais. Este mito escatológico refere-se a um valoroso soldado caído no campo de batalha, mas que regressou à vida para contar aos vivos aquilo a que assistiu enquanto esteve morto. Neste mito conta-se a viagem das almas pelos céus e pelo submundo, e as escolhas que fazem para as novas vidas no mundo dos homens e consequente esquecimento de todas as coisas anteriormente vividas. Enquanto, durante a noite, as almas já esquecidas eram transformadas em estrelas para renascerem nas suas novas vidas, *Er* descobriu-se na sua própria pira funerária<sup>153</sup>.

Este mito trata de uma temática absolutamente crucial na obra vergiliana: a morte e o encontro do homem com o outro lado da vida. Esta circunstância constitui, simultaneamente, na constatação vergiliana, o encontro com o absoluto divino e com o *nada de tudo*. Na inevitabilidade da morte, todo o espanto se nadifica conclusivamente, porque lhe falta o homem para o munir de significado. Podemos suspeitar, então, que as afinidades ou filiações filosóficas que Vergílio Ferreira encontrou em Platão, acabaram, por isso, por permanecer na sua obra com carácter mais ou menos difuso.<sup>154</sup>

Santo Agostinho assoma no contexto do pensamento de matriz filosófica de Vergílio Ferreira como um pilar de influência mais presente e consistente do que aquilo que se poderia inicialmente supor. Em Santo Agostinho encontramos toda uma nova etapa da filosofia, não sendo sem mérito que o podemos considerar como tendo sido o primeiro grande filósofo cristão. A sua grande descoberta, e por certo uma das

---

<sup>153</sup> Cf.: PLATÃO – *A República*. Lisboa: FCG, 1996 (614 b – 617 c).

<sup>154</sup> «Como já expliquei (...) um dos valores da morte é abrir as Formas à Presença que nelas se manifesta mas que permanece além da zona visível que contacta com a vida dos outros. O que é, de algum modo, uma tentativa de viver positivamente a Disjunção e o engolimento. E C.F.L., a já referida vivência por Rui do enterro de Luísa como um noivado é, além do que dissemos, sintoma de que a morte permitirá atingir a Presença e redimir a vida donde ela fugiu. Do mesmo modo que a ligação com Deus, perdida no início dos tempos, é restaurada pela morte do Salvador, abrindo as portas do outro mundo. O percurso nocturno depois da fractura inicial é uma espera de Redenção construída activamente pela arquipersonagem que usara a sobreposição dos momentos para criar de si um deus (o Filho) que ao mesmo tempo, funcionará como transformação da sua parte animal ligada ao Passado que será morta e renascerá divinizada (o cão). Enquanto espera o Messias, construído a partir de si própria, a arquipersonagem, nos momentos mais “nocturnos” do seu percurso, desinteressa-se dos outros e fecha-se em si, porque a morte é uma certeza (...) começando logo a morrer em vida (...).»GODINHO, Helder – *O Universo Imaginário de Vergílio Ferreira*. Lisboa: INIC, 1985, p. 142.

que maior impacto obteve junto de Vergílio Ferreira, foi a da intimidade ou interioridade do homem.<sup>155</sup>

Vergílio Ferreira desejou profusamente conhecer este *mundo original*, tempo inicial do homem na sua absoluta finitude, e desejou conhecer o *Eu* misterioso que fica além da imediatez de cada sujeito. Santo Agostinho desejou conhecer Deus e a alma. A alma, entendida como intimidade, é a grande descoberta de Santo Agostinho, por isso, o bispo hiponense convocou todo o homem a entrar em si mesmo e na sua intimidade, para procurar a verdade que nele mora e que o habita, pois esta verdade não a encontrará fora de si. Quando Santo Agostinho assume esta relevante dimensão do homem interior, afirma que fora desta interioridade o homem dispersa-se, esvazia-se, e só a sua entrada em si mesmo o fará encontrar Deus. É dentro de si e não nas coisas, ou pelo menos, não imediatamente nas coisas, que o homem pode encontrar Deus, mas mediante a experiência e na sua própria imagem, enquanto imagem do Criador.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> «Filosofia e literatura, por coincidência, mormente no nosso tempo, em que ambas estão em crise, devem fundir-se e haver arte no pensar como pensamento na arte. A filosofia asséptica, bacteriologicamente pura, é estéril e de mau sabor como a água destilada. Ela limita-se, aliás, a analisar o mecanismo do ser-se em pensar, deixando de lado uma fracção enorme, que é quase tudo, do que somos. Marco Aurélio, Santo Agostinho, Pascal, Nietzsche, mesmo Bergson, até Jaspers e estranhamente (talvez) Heidegger, são filósofos do sentir, do pensar atravessado de emoção e que por isso nos falam do cérebro à sensibilidade.» FERREIRA, Vergílio – *Pensar*. 7ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 288.

<sup>156</sup> «Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti. Ó virtude da minha alma, entra nela e molda-a a ti, para que a tenhas e possuas sem mancha nem ruga. Esta é a minha esperança; por isso falo e nesta esperança me alegro, quando experimento uma sã alegria. Pois as restantes coisas desta vida tanto menos se devem chorar quanto mais por causa delas se chora, e tanto mais se devem ser chorar quanto menos por causa delas se chora. Mas tu amaste a verdade, porque aquele que a põe em prática alcança a luz. Também a quero pôr em prática no meu coração: diante de ti, na minha confissão, diante de muitas testemunhas, nos meus escritos. (...) Mas para ti, Senhor, diante de cujos olhos está nu o abismo da consciência humana, que haveria de oculto em mim, ainda que eu to não quisesse confessar? Na verdade, poderia esconder-te de mim, mas não esconder-me de ti. Agora, porém, que os meus gemidos são testemunhas de que não me agrado a mim mesmo, tu refulges, e agradas-me, e és amado, e és desejado, de tal modo que eu começo a ter vergonha de mim, e me desprezo, e te escolho a ti, e não agrado, nem a ti nem a mim, senão por ti. Eu estou patente diante de ti, Senhor, em tudo aquilo que eu possa ser. E acabei de dizer com que fruto a ti me confesso. E não faço isto com palavras e vozes da minha carne, mas com palavras da minha alma e com o clamor do meu pensamento, que os teus ouvidos conhecem. Confessar-me a ti quando sou mau, não é mais do que desagradar-me de mim; mas confessar-me a ti quando sou piedoso, não é mais do que não o atribuir mim, porque tu, Senhor, bendizes o justo, mas antes justifica-lo, sendo ele ímpio. Assim, a minha confissão, ó meu Deus, na tua presença, faz-se em silêncio e não se faz em silêncio. Faz-se em silêncio quanto ao estrépito, mas grita quanto ao afecto. Com efeito, nada de verdadeiro digo aos homens que antes tu não tenhas ouvido de mim, nem também ouves de mim coisa alguma que tu antes

Esta é a trave mestra da obra agostiniana: o encontro com Deus no interior do homem, uma vez descoberta a sua intimidade. Vergílio Ferreira parece ter transformado esta descoberta agostiniana na sua aparição. Sob certa perspectiva, há todo um pendor agostiniano no pensamento vergiliano, que não descobre Deus no interior do homem, mas descobre nele o homem que se é, na revelação desta verdade íntima que nos habita, no tremor da vida e da morte, da evidência translúcida da finitude incontornável, do desgaste dos dias. Esta revelação do homem a si mesmo, este *Eu*, que é o *outro* dentro de mim, na conjugação do que somos, é uma epifania da imagem mediada no objecto espelho, reveladora da interioridade e suscitando um mergulho alucinante nas profundezas deste que somos, na procura da verdade que, originária, que nos habita.<sup>157</sup>

Se, em Vergílio Ferreira, esta revelação aparicional sugere outra dimensão visionária a respeito do homem e do mundo, afigura-se como sendo igualmente a descoberta feita por Santo Agostinho. Uma visão do mundo e da realidade, do ponto de vista do quem sou e do *Eu* que se descobre. Um outro aspecto de importância relevante, neste pilar de influência agostiniana na obra e no pensamento de Vergílio Ferreira, refere-se ao carácter autobiográfico da obra literária de Santo Agostinho. A obra agostiniana está profundamente imbuída deste carácter autobiográfico, que reconstitui o caminho do encontro com Deus, pese embora não se reduza a um mero recorte autobiográfico.<sup>158</sup>

---

me não tenhas dito.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 233-234.

<sup>157</sup> «Uma obra de arte não se «demonstra». Uma obra de ideias implica uma possível alteração de uma qualquer verdade; uma obra de arte é a verdade. (...) Uma obra de arte é uma presença sem margens; uma obra de ideias é uma «interpretação» da realidade. Se uma obra de arte nos não fala, ela puramente não existe. Mas um raciocínio que reputamos errado existe: por isso o negamos ou corrigimos ou tentamos corrigir. Um sofisma pode vencer-nos a dialéctica; uma obra de arte falhada não nos vence porque só teria de convencer-nos. No domínio das ideias, a convicção é um valor de certo modo independente da «exactidão» e precede, para nós, um nosso esclarecimento sobre ela ou resiste quando nos «demonstram» o seu «erro». Em arte, a convicção existe por si – ou não existe.» FERREIRA, Vergílio – *Do Mundo Original*. 2ª Ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1979, p. 40.

<sup>158</sup> «Assim, eu, com o coração engordurado, nem eu próprio esclarecido nem para mim mesmo, entendia que era o nada absoluto tudo aquilo que não se expandisse por uma certa quantidade de espaço, ou não se difundisse, ou não se concentrasse, ou não se dilatasse, ou não incluísse ou não fosse capaz de incluir algo como isto. Na verdade, o meu coração seguia através daquelas imagens, através das quais costumam seguir os meus olhos, e nem via que esta mesma reflexão com que eu formava aquelas

Sob certo ponto de vista, o mesmo se passa com Vergílio Ferreira, nomeadamente na sua obra ficcional, onde o autobiográfico se dispersa e dissimula na célebre arquipersonagem e, por isso, Eduardo Lourenço afirmou que Vergílio Ferreira parecia ter escrito sempre o mesmo texto. Um pouco aquilo que sucedeu com Santo Agostinho ao longo da sua obra. Ambos os escritores se escreveram, partindo do seu registo vivencial<sup>159</sup>.

Todos os textos escritos constituem, afinal, apenas um. Todos eles, uma só e única confissão. Todos eles, uma só e única conversão e, tal como Vergílio Ferreira escreve este mesmo texto não para se repetir, mas para melhor se compreender, também assim procede Santo Agostinho, para aprofundar o conhecimento e a compreensão da verdade que o habita, da visão do mundo que esta verdade veio revelar e do carácter existencial e fundamentalmente fenomenológico que esta visão traduz da realidade única que é a experiência agostiniana.<sup>160</sup>

---

mesmas imagens não era da mesma natureza: todavia ela não as formaria se não fosse uma coisa grandiosa. E assim, também, vida da minha vida, concebia que tu, um ser imenso, através dos espaços infinitos, de toda a parte, penetravas toda a massa do mundo, e fora dela, em todas as direcções, pela imensidão sem fim, de tal modo que te contivesse a terra, o céu e todas as coisas, e todas elas acabassem em ti, enquanto tu não acabavas em parte alguma. Assim como a massa do ar, deste ar que está por cima da terra, não impede que a luz do sol passe por ele, penetrando-o, sem o romper ou rasgar, mas enchendo-o por completo, assim também eu julgava que não só o corpo do céu, e do ar, e do mar, mas também o da terra, te eram acessíveis e penetráveis por todas as partes, das maiores às mais pequenas, para receber a tua presença que, com invisível inspiração, governa, interior e exteriormente, todas as coisas que criaste. Assim o supunha eu, porque não podia conceber outra coisa; mas era falso. Na verdade, desse modo, a parte maior da terra teria uma parte maior de ti, e uma mais pequena, uma parte menor, e todas as coisas estariam cheias de ti de tal maneira que o corpo do elefante receberia mais de ti que o do pássaro, porque, sendo aquele maior do que este, ocupa um lugar maior, e assim, dividido em partículas, tornarias presentes as tuas partes grandes nas partes grandes do mundo, e as pequenas, nas partes pequenas. Mas não é assim. Mas tu ainda não tinhas iluminado as minhas trevas.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 144-145.

<sup>159</sup> «Finalmente pergunta-me o que é para mim a Filosofia. Como actividade intelectual é uma curiosidade como o é a pintura ou tudo aquilo em que eu não estou directamente empenhado, e que é pouco, porque é apenas escrever histórias e fazer os meus ensaios marginalmente. Para mim a Filosofia é, para usar o termo-chavão já um pouco gasto, uma vivência e, portanto, um processo de me confrontar comigo mesmo e com os problemas que se me põem na vida. Não sou um adepto do filósofo tal ou porque o acho mais engraçado, mais profundo, etc., etc. A Filosofia a mim interessa-me, mas é por um problema de resolução pessoal de mim próprio como ser vivente, convivente (...)» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 396.

<sup>160</sup> «E, admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque te fizeste meu auxílio. Entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda a carne, nem era uma maior como que do mesmo género, como se ela brilhasse muito e muito

A mesma realidade pode ser observada na obra de Vergílio Ferreira. Se Santo Agostinho dedicou um dos seus livros fundamentais a Deus, o *De Trinitate*, não é menos verdade que um dos mais fundamentais livros de Vergílio Ferreira foi dedicado ao mistério do homem: *Aparição*. Um outro aspecto, igualmente presente na obra agostiniana e que encontramos incisivamente no pensar vergiliano, refere-se ao tema do amor. cremos ser consensual que a ideia de intimidade da personalidade conduziu Santo Agostinho a valorizar, inclusivamente, do ponto de vista filosófico, o extraordinário e importante papel do amor. Evidentemente que não se assemelhará a ponderação que os autores atribuem ao amor, pois, em Agostinho, estamos na presença de um amor a Deus, tanto por parte do filósofo quanto do cristão, e esta circunstância não sucede em Vergílio Ferreira, como seria de prever, não obstante em ambos os autores o amor seja um esteio que conduz o homem a afirmar a sua liberdade.<sup>161</sup>

---

mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza. Ela não era isto mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas essas, nem tão-pouco estava acima da minha mente como o azeite sobre a água, nem como o céu sobre a terra, mas era superior a mim, porque ela própria me fez, e eu inferior, porque feito por ela. Quem conhece a verdade, conhece-a, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor conhece-a. Oh, eterna verdade e verdadeiro amor e amorosa eternidade! Tu és o meu Deus, por ti suspiro dia e noite. E quando te conheci pela primeira vez, tu pegaste em mim, para que visse que existe aquilo que via e que eu não era ainda de molde a poder ver. E deslumbraste a fraqueza do meu olhar, brilhando intensamente sobre mim, e estremeci de amor e horror: e descobri que eu estava longe de ti, numa região de dissemelhança, como se ouvisse a tua voz vinda do alto: “Eu sou o alimento dos adultos: cresce e comer-me-ás. Tu não me mudarás em ti, como o alimento da tua carne, mas tu serás mudado em mim.” E reconheci que por causa da iniquidade corrigiste o homem e fizeste consumir-se a minha alma como uma aranha, e disse: “Porventura nada é verdade, já que ela não está difundida pelos espaços dos lugares, nem finitos nem infinitos?” E tu clamaste de longe: Pelo contrário, eu sou o que sou. E ouvi, tal como se ouve no coração, e já não havia absolutamente nenhuma razão para duvidar, e mais facilmente duvidaria de que vivo do que da existência da verdade, a qual se apreende e entende nas coisas que foram criadas.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 158-159.

<sup>161</sup> «Amo-te, Senhor, com uma consciência não vacilante, mas firme. Feriste o meu coração com a tua palavra, e eu amei-te. Mas eis que o céu, e a terra, e todas as coisas que neles existem me dizem a mim, por toda a parte, que te ame, e não cessam de o dizer a todos os homens, de tal modo que eles não têm desculpa. Tu, porém, compadecer-te-ás mais profundamente de quem te compadeceres, e concederás a tua misericórdia àquele para quem fores misericordioso: de outra forma, é para surdos que o céu e a terra entoam os teus louvores. Mas que amo eu, quando te amo? Não a beleza do corpo, nem a glória do tempo, nem esta claridade da luz, tão amável a meus olhos, não as doces melodias de todo o género de canções, não a fragrância das flores, e dos perfumes, e dos aromas, não o maná e o mel, não os membros agradáveis aos abraços da carne. Não é isto o que eu amo, quando amo o meu Deus, E, no entanto, amo uma certa luz, e uma certa voz, e um certo perfume, e um certo alimento, e um certo abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume, alimento, abraço do homem interior que há em mim, onde brilha para a minha alma o que não ocupa lugar, e onde ressoa o que o tempo não rouba, e onde exala perfume o que o vento não dissipa, e onde dá sabor o que a sofreguidão não diminui, e onde

A descoberta da interioridade do homem, da sua intimidade, condição espiritual e da sua capacidade de entrar em si mesmo, fez com que se tornasse livre: uma liberdade fundamental, porque o conhecimento da verdade é libertador. Este aspecto, referente à libertação promovida pelo conhecimento da verdade, está bem presente nos dois autores, embora em Santo Agostinho esta libertação decorra da sabedoria e do amor a Deus, enquanto que em Vergílio Ferreira vem na sequência do conhecimento e aparição de si a si próprio.<sup>162</sup>

Podemos igualmente acrescentar que, em Santo Agostinho e Vergílio Ferreira, o amor é uma das cifras para resolver o enigma do universo, colocar uma ordem na ordem que as coisas devem ter e conferir uma harmonia na ordem cósmica. Estamos, no entanto, convictos que, se em Vergílio Ferreira existiu uma clara influência agostiniana, ficou a dever-se à conceptualização da temporalidade que ocupa uma dimensão curial no pensar de ambos os autores, embora por razões diferentes. A questão do tempo agostiniano não é um objecto do nosso saber, mas uma dimensão do ser que somos e remete para a existência temporal.<sup>163</sup>

---

se une o que a saciedade não separa. Isto é o que eu amo, quando amo o meu Deus.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 238-239.

<sup>162</sup> «Não admira, por isso, que invoque Vergílio, por mais de uma vez, o que poderemos considerar o antecedente agostiniano da sua instância apodíctica do “equilíbrio interior”, a propósito da clássica postura existencial do autor das *Confissões* (...) acerca do mistério do “tempo”: sabe-se o que é enquanto se vive apenas, mas deixa-se de saber o que seja, tão pronto o queiramos explicar. E assim acontece com muitas das verdades existenciais: é assim, mas não me peçam razões, que a única e definitiva razão é porque sim. Toda uma linhagem “cordial” se desenha naturalmente entre o “homem interior” de Santo Agostinho, o “coeur” de Pascal, a “intuição” de Bergson, a “vontade de poder” de Nietzsche e o “equilíbrio interior”, essa instância axiomática do “eu” em flagrante estado de ser em Vergílio Ferreira. E se é espontâneo este amor de Vergílio pelo autor das *Confissões* por força da sua profética revolução, ao trazer a sensibilidade para o círculo íntimo do pensar, esse amor tem a adorná-lo de admiração o facto sublinhado por Husserl e aplaudido por Vergílio de serem justamente consideradas “inultrapassáveis às reflexões agostinianas” sobre o tempo (...).» SOUSA, José Antunes – *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua Obra Literária*. Covilhã: Lusofia Press, 2008, p. 225.

<sup>163</sup> «O problema do tempo (...) vem (...) naturalmente desde os gregos. E a ideia que imediatamente a estes se impôs foi que o tempo só tem sentido em função do mundo ou do homem. Platão, Cícero e Santo Agostinho (...) fixavam o começo do tempo no começo do mundo. Mas Aristóteles (...) muito mais inteligente, sabe que ‘sem existir a alma não pode haver tempo’ (...) Tempo e homem, portanto, implicam-se mutuamente. Mas cedo o homem o esqueceu e no cristianismo medieval ele vive fundamentalmente na eternidade, que é a medida de Deus em que ele próprio se absorve e renuncia a si. A recuperação do tempo fez-se a partir da recuperação do homem, da sua finitude assumida» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível V*. Venda Nova: Bertrand Editora, 1998, p. 196.



A temporalidade cristã coloca-se sob duas perspectivas: orienta a sua reflexão sobre a condição humana e a dependência desta face a Deus e, segundo o prisma da condição do homem, coloca em evidência a sua temporalidade, apontando para Cristo como mediador capaz de conferir consistência e solidez à existência humana. O problema do tempo, em Santo Agostinho, decorre directamente da sua doutrina da Criação *Ex Nihilo*. Se a criação é realmente *Ex Nihilo*, então, trata-se de um começo absoluto, não podendo haver nada que lhe seja anterior. Santo Agostinho foi confrontado com o argumento relativo à possibilidade do mundo não ser concebido como eterno. Esta dificuldade conduziu à questão sobre o que sucedera, então, antes do mundo existir. A objecção foi utilizada pelos adversários de Santo Agostinho para refutar a ideia do começo absoluto do mundo. A sua resposta foi no sentido de rejeitar a concepção temporal que sustenta que o tempo tem a mesma natureza que a série de acontecimentos que nele acontecem.<sup>164</sup>

Esta circunstância significa que, se colocarmos a questão sobre o que terá acontecido antes de determinada data, é mais sensato esperar como resposta o relato dos acontecimentos que lhe são anteriores. No entanto, não será lógico considerar que o tempo corresponde a uma série de eventos, ou questionar o que aconteceu previamente ao início desta série de acontecimentos. O que faz sentido questionar é o que terá acontecido antes de um determinado evento e não o que aconteceu antes de todos os eventos.<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> «Aqueles que isto dizem ainda não te compreendem, ó sabedoria de Deus, ó luz das mentes, ainda não compreendem como são feitas as coisas que por meio de ti e em ti são feitas, e esforçam-se por saborear as realidades eternas, mas o seu coração esvoaça ainda nos movimentos passados e futuros das coisas, continuando vazio. Quem poderá detê-lo e fixá-lo, a fim de que ele pare e por um momento capte o esplendor da eternidade sempre fixa, e a compare com os tempos nunca fixos, e veja que ela é incomparável, e veja que um longo tempo não é longo senão a partir de muitos momentos que passam e não podem alongar-se simultaneamente; veja, pelo contrário, que, no que é eterno, nada é passado, mas tudo é presente, enquanto nenhum tempo é todo ele presente: e veja que todo o passado é obrigado a recuar a partir do futuro, e que todo o futuro se segue a partir de um passado, e que todo o passado e futuro são criados e derivam daquilo que é sempre presente? Quem poderá deter o coração do homem, a ponto de ele parar e ver como a eternidade, que é fixa, nem futura nem passada, determina os tempos futuros e passados? Será que, porventura, a minha mão consegue isto, ou que a mão da minha boca, que se manifesta falando, realiza tão grande intento?» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 296-297.

<sup>165</sup> «Eis a minha resposta a quem diz: Que fazia Deus antes de fazer o céu e a terra? Não lhe dou aquela resposta que alguém, segundo se diz, terá dado, iludindo com graça a violência da pergunta: Preparava, disse, a *geena* para aqueles que perscrutam questões tão profundas. Uma coisa é ver, outra coisa é rir.

O tempo não é uma superfície líquida em que todas as coisas flutuam, ou uma caixa na qual todas as coisas estão contidas. O tempo é o campo de todas as relações de *antes e o depois* dos acontecimentos. O tempo é uma relação das coisas temporais. Nasceu com as coisas temporais. Não se pode falar do tempo apenas como se decorresse entre elas. As reflexões de Santo Agostinho sobre o tempo, descobrem-lhe a dificuldade que constitui a compreensão do que se entende ser o tempo, e qual o sentido da sua realidade. O passado de uma coisa não existe, pois, ao impor-lhe um tempo pretérito, o que afirmamos é aquilo que «era» e não aquilo que «é».<sup>166</sup>

Mas o que será, por sua vez, o presente? Será o ano que corre? O dia de hoje? A hora actual? O minuto concreto que dura agora? O segundo veloz? A fracção ínfima de uma sucessão sucessiva? Somos compelidos a afirmar que o presente desaparece, a

---

Esta não é a minha resposta. Preferiria responder: 'Não sei o que não sei', em vez de dar uma resposta que pusesse a ridículo quem formulou questão tão profunda e gabasse quem respondeu erradamente. Mas eu afirmo, ó nosso Deus, que tu és o criador de toda a criatura e, se sob a designação de 'céu e terra' se entende toda a criatura, não hesito em afirmar: 'Antes de Deus fazer o céu e a terra, não fazia coisa alguma'. Com efeito, se fazia alguma coisa, que coisa fazia senão a criatura? E oxalá assim eu possa saber tudo aquilo que, utilmente, desejo saber, tal como sei que não estava criada nenhuma criatura antes de ser criada alguma criatura.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 297-298.

<sup>166</sup> «Ouvi dizer a um certo homem douto que o tempo não é senão os movimentos do sol, da lua e das estrelas, e eu não concordei. Porque não serão antes os tempos os movimentos de todos os corpos? Será que, se as luzes do céu parassem e continuasse a mover-se a roda do oleiro, deixaria de haver tempo com que medíssemos as suas voltas e disséssemos, ou que se move durante instantes iguais, ou que umas voltas são mais longas e outras menos, se a roda se movesse umas vezes mais vagarosamente e outras mais velozmente? Ou, dizendo isso, não falaríamos também nós no tempo, ou não haveria nas nossas palavras umas sílabas longas, outras breves, a não ser porque aquelas ressoam durante um tempo mais longo e estas durante um tempo mais breve? Ó Deus, concede aos homens a possibilidade de observarem nas coisas pequenas as noções comuns às pequenas e às grandes coisas. Existem os astros e os luminares do céu que servem de sinais para distinguir os tempos, e os dias, e os anos. De facto, existem; mas eu não diria que uma volta daquela roda de madeira é um dia, nem esse homem, por seu lado, diria que o tempo não existe. (...) O meu desejo é conhecer a força e a natureza do tempo, com que medimos os movimentos dos corpos e dizemos, por exemplo, que aquele movimento é mais demorado do que este no dobro do tempo. Na verdade, pergunto eu, visto que se chama dia não só à demora do sol sobre a terra, graças à qual uma coisa é o dia, outra é a noite, mas também a uma volta completa do sol de Oriente a Oriente, o que nos permite afirmar: Passaram tantos dias – diz-se 'tantos dias', incluindo as respectivas noites, não se considerando à parte a extensão das noites –, visto que o dia se completa com o movimento do sol e uma volta de Oriente a Oriente, pergunto eu se é o próprio movimento que constitui o dia ou se é a demora em que esse movimento se completa, ou ambas as coisas. (...) Portanto, ninguém me diga que os tempos são os movimentos dos corpos celestes, porque, tendo o sol parado a pedido de um homem, para que pudesse levar a seu termo uma batalha vitoriosa, o sol estava parado, mas o tempo ia avançando. Com efeito, o combate travou-se e terminou durante o espaço de tempo que lhe era suficiente. Vejo, pois, que o tempo é uma certa extensão. Mas vejo? Ou parece-me que vejo? Tu mo mostrarás, ó luz, ó Verdade.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 307-309.

tal ponto, que o futuro se torna passado. Se assim é, qualquer momento presente contém infinitamente muitos períodos de tempo e cada período de tempo será infinitamente longo, o que é absurdo.<sup>167</sup>

Mas, se o tempo presente não tiver extensão, e não puder ser dividido num antes e num depois, como é que é possível estar consciente do tempo presente? Aquilo que não tiver extensão, não será tempo e não existirá. Não temos consciência da simplicidade das coisas, mas estamos conscientes dos períodos de tempo e da sua duração variável, porque medimos o tempo. Santo Agostinho sugere que aquilo que na mente é pretérito tem uma existência presente, pois é lembrado, enquanto o futuro é antecipado, ou previsto. É por este motivo que podemos falar sobre o passado e sobre o futuro como estando presentes na mente, enquanto memória e expectativa.<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> «Não houve, pois, tempo algum em que não tivesses feito alguma coisa, porque tinhas feito o próprio tempo. E nenhuns tempos te são co-eternos, porque tu permaneces o mesmo; ora, se os tempos permanecessem os mesmos, não seriam tempos. Que é, pois, o tempo? Quem o poderá explicar facilmente e com brevidade? Quem poderá apreendê-lo, mesmo com o pensamento, para proferir uma palavra acerca dele? Que realidade mais familiar e conhecida do que o tempo evocamos na nossa conversação? E quando falamos dele, sem dúvida compreendemos, e também compreendemos, quando ouvimos alguém falar dele. O que é, pois, o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei: no entanto, digo com segurança que sei que, se nada passasse, não existiria o tempo passado, e, se nada adviesse, não existiria o tempo futuro, e, se nada existisse, não existiria o tempo presente. De que modo existem, pois, esses dois tempos, o passado e o futuro, uma vez que, por um lado, o passado já não existe, por outro, o futuro ainda não existe? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse a passado, já não seria tempo, mas eternidade. Logo, se o presente, para ser tempo, só passa a existir porque se torna passado, como é que dizemos que existe também este, cuja causa de existir é aquela porque não existirá, ou seja, não podemos dizer com verdade que o tempo existe senão porque ele tende para o não existir?» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 299-300.

<sup>168</sup> «E, no entanto, dizemos ‘tempo longo’ e ‘tempo breve’, mas não o dizemos senão em relação ao passado e ao futuro. Chamamos ‘longo’ ao tempo passado, quando, por exemplo, ele é cem anos anterior ao presente. De igual modo, chamamos ‘longo’ ao tempo futuro, quando ele é cem anos posterior ao presente. Por outro lado, chamamos ‘breve’ ao tempo passado, se, por exemplo, dizemos ‘há dez dias’, e ‘breve’ ao tempo futuro, se dizemos ‘daqui a dez dias’. Mas como é que é longo ou breve aquilo que não existe? Com efeito, o passado já não existe e o futuro ainda não existe. Não digamos, pois: é longo, mas, em relação ao passado, digamos: foi longo, e em relação ao futuro: será longo. Meu Senhor, minha luz, acaso também aqui a tua verdade não escarnecerá do homem? Quanto ao facto de o tempo passado ter sido longo, foi longo quando já era passado ou quando ainda era presente? Com efeito, ele só podia ser longo, quando havia alguma coisa que pudesse ser longa: na verdade, o passado já não existia; e por isso não podia ser longo o que não existia absolutamente. Não digamos, pois: O tempo passado foi longo – pois não encontraremos porque foi longo, uma vez que não existe a partir do momento em que se tornou passado – mas digamos: Foi longo aquele tempo presente, porque era longo enquanto era presente. Ainda não tinha passado de maneira a não existir e, por isso, havia alguma coisa que podia ser longa; mas, depois de ter passado, nesse mesmo momento deixou também de ser longo aquilo que deixou de existir.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 300-301.

Pese embora possa parecer que a efemeridade do tempo que passa não deixa espaço para a realidade da duração, esta realidade pode, de facto, existir «na mente». A nossa consciência da duração permite-nos estimar a duração do movimento e do repouso. Não obstante todo o movimento da realidade que nos rodeia pudesse cessar, estaríamos conscientes da duração do estado de descanso que a afectava, porque a mente tem consciência da duração.<sup>169</sup>

Na sua percepção da passagem do tempo, a mente distende-se entre a expectativa do que está para suceder e a memória daquilo que passou. Não é, por isso, de estranhar o entendimento agostiniano de que o tempo é extensão, pese embora não se saiba bem de quê. Talvez da própria mente. A reflexão agostiniana sobre o tempo centra-se na criatura afectada por um déficit de ser. Enquanto Deus é permanente, o homem é efémero. A reflexão de Santo Agostinho começa por considerar que o tempo não tem um ser real, e só o percebemos na medida em que o tempo decorre momentâneo. Esta é uma percepção que podemos situar ao nível do sujeito, que percebe o tempo de modo não tridimensional, mas unidimensional, porque considera que todos os *tempos* convergem no presente. Um presente pretérito. Um presente do presente. Um presente do futuro.<sup>170</sup>

---

<sup>169</sup> «Vejam, pois, ó alma humana, se o tempo presente pode ser longo: pois te foi dada a capacidade de perceber e medir a sua duração. Que me responderás? Acaso cem anos presentes são um tempo longo? Considera, primeiro, se cem anos podem estar presentes. Se, com efeito, está a decorrer o primeiro desses anos, esse mesmo está presente e os outros noventa e nove estão para vir e, por isso, não existem: mas, se decorre o segundo ano, um já passou, outro está presente, e os restantes estão para vir. E assim, qualquer que seja o ano intermédio destes cem anos que tomemos como presente, os que estão antes dele terão passado, os depois dele estarão para vir. Por conseguinte, cem anos não poderão estar presentes. Considera, pelo menos, se o ano que decorre é o único que está presente. Com efeito, se é o primeiro mês que decorre, os outros estão para vir; se é o segundo, por um lado, o primeiro já passou, por outro, os restantes ainda não existem. Por conseguinte, nem o ano que decorre está todo ele presente e, se não está todo presente, não está o ano presente. Doze meses são um ano, dos quais qualquer mês que decorra, esse mesmo está presente, os restantes ou passaram ou estão para vir. Admitamos que nem sequer o mês que decorre está presente, mas somente um dia: se for o primeiro, os outros hão-de vir; se for o último, os outros terão passado; se for qualquer dia intermédio, esse está entre os que passaram e os que hão-de vir.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, p. 301.

<sup>170</sup> «Eis que o tempo presente, o único que considerávamos susceptível de ser chamado longo, foi reduzido ao espaço de apenas um dia. Mas examinemo-lo também a ele, porque nem sequer um dia está todo ele presente. Este compõe-se de vinte e quatro horas, umas nocturnas e outras diurnas, a primeira das quais tem as outras como futuras e a última tem as outras como passadas, ao passo que qualquer das intermédias tem como passadas as que estão antes dela, e como futuras as que estão depois dela. E até essa mesma única hora decorre em instantes fugazes: tudo o que dela escapou é

É pela via espiritual que o sujeito percebe as dimensões do tempo, por isso a realidade do tempo existe apenas no espírito. O tempo agostiniano aparece como modo de ser específico da criatura, constituindo-se como signo da sua contingência. Por outro lado, o ser próprio do tempo apresenta uma tendência para o *não-ser*. Esta negatividade modal é dominada pelo espírito, graças ao contributo da memória, da atenção e da expectativa. Estas três intencionalidades temporais tornam possível ao espírito diferenciar os acontecimentos, situando-os temporalmente. O espírito, não só experiencia os tempos no tempo, como mede o próprio tempo, pese embora esteja sujeito à duração e à mudança.<sup>171</sup>

---

passado; tudo o que dela resta é futuro. Se se puder conceber algum tempo que não seja susceptível de ser subdividido em nenhuma fracção de tempo, ainda que a mais minúscula, esse é o único a que se pode chamar presente; mas este voa tão rapidamente do futuro para o passado que não se estende por nenhuma duração. Na verdade, se se estende, divide-se em passado e futuro: mas o presente não tem extensão alguma. Quando é, então, o tempo a que podemos chamar longo? Será o futuro? Na verdade não dizemos: é longo, porque ainda não existe o que possa ser longo, mas dizemos: será longo. Então, quando será? Se, com efeito, também nesse instante ainda há-de vir, não será longo, porque ainda não existirá aquilo que possa ser longo: se, porém, for longo no instante em que, de futuro, que ainda não é, começar já a ser e a tornar-se presente, a ponto de poder existir aquilo que pode ser longo, já, como antes ficou dito, o tempo presente proclama que não pode ser longo.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 301-302.

<sup>171</sup> «Permite-me, Senhor, ir mais longe na minha procura, ó minha esperança; e não se distraia a minha atenção. Se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde estão. Mas se isso ainda não me é possível, sei, todavia, que onde quer que estejam, aí não são futuras nem passadas, mas presentes. Na verdade, se também aí são futuras, ainda lá não estão, e se também aí são passadas, já lá não estão. Por conseguinte, onde quer que estejam e quaisquer que sejam, não existem senão como presentes. Ainda que se narrem, como verdadeiras, coisas passadas, o que se vai buscar à memória não são as próprias coisas que já passaram, mas as palavras concebidas a partir das imagens de tais coisas, que, ao passarem pelos sentidos, gravaram na alma como que uma espécie de pegadas. Até a minha infância, que já não existe, existe no tempo passado, que já não existe; mas vejo a sua imagem no tempo presente, quando a evoco e descrevo, porque ainda está na minha memória. Se até semelhante a explicação também da predição do futuro, de tal forma que sejam tornadas presentes, como já existentes, as imagens das coisas que ainda não existem, confesso-te, meu Deus, que não sei. Há uma coisa que eu sei: a maior parte das vezes, nós premeditamos as nossas acções futuras e essa premeditação é presente, ao passo que a acção que premeditamos ainda não existe, porque é futura; quando a empreendermos e começarmos a realizar aquilo que premeditávamos, então essa acção existirá, porque então já não será futura, mas presente. (...) Assim, qualquer que seja a natureza deste misterioso pressentimento do futuro, não se pode ver senão o que existe. Ora, o que já existe não é futuro, mas presente. Por isso, quando se diz que se vêem coisas futuras, não se vêem essas mesmas coisas, que ainda não existem, ou seja, que hão-de existir, mas sim as suas causas ou, talvez, os seus sinais; estes já existem: por isso, não são futuros, mas já presentes para os que os vêem, e, a partir deles, são preditas as coisas futuras concebidas no espírito. As imagens dessas coisas, por sua vez, já existem, e vêem-nas como presentes, dentro de si, aqueles que predizem tais coisas. Ofereça-me um exemplo a imensa variedade das coisas. Contemplo a aurora: preannuncio que o sol vai nascer. O que vejo é presente, o que preannuncio é futuro: não é o sol, que já existe, que é futuro, mas sim o seu nascimento, que ainda não existe: todavia, mesmo o próprio nascimento, se não o imaginasse no meu espírito, como agora quando estou a falar dele, não o poderia predizer. Mas aquela aurora que vejo no

Para o pensamento agostiniano a existência é *ser e não-ser*, devir perpétuo e capacidade de retenção temporal. Esta existência é atravessada por dois momentos opostos: uma intencionalidade orientada para Deus e uma distensão que a empurra para as coisas que se desgastam e escorrem no tempo. A distensão é movimento natural da existência. Ao ceder a este movimento, a vida dilui-se no sensível, procurando a eternidade onde ela não está.<sup>172</sup>

---

céu não é o nascimento do sol, embora o preceda, nem aquela imagem que está no meu espírito: ambas são vistas claramente como presentes, a ponto de se poder dizer antecipadamente aquele futuro. Portanto, as coisas futuras ainda não existem e, se ainda não existem, não existem, e, se não existem, não podem ser vistas de forma alguma; mas podem ser preditas a partir das coisas presentes, que já existem e se vêem.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 303-304.

<sup>172</sup> « (...) Imagina que a voz de um corpo começa a soar, e soa, e soa ainda, e eis que deixa de soar, e faz-se silêncio, e a voz passou e já não há voz. Havia de ser, antes de soar, e não podia ser medida, porque ainda não existia, e agora não pode, porque já não existe. Por isso, podia ser medida no momento em que soava, porque nesse momento existia o que podia ser medido. Mas, mesmo então, não estava fixa; pois ia e passava. Acaso podia ser medida noutro momento? Com efeito, passando, estendia-se por uma extensão de tempo, em que podia ser medida, já que o presente não tem qualquer extensão. Se, então, nesse momento, podia ser medida, imagina que outra voz começa a soar e ainda soa, numa vibração contínua sem interrupção: meçamo-la, enquanto soa; pois, logo que tiver cessado de soar, já terá passado e nada haverá que possa ser medido. Meçamo-la com precisão e digamos qual a sua medida. Mas ainda soa e não pode ser medida, senão desde o início em que começa a soar, até ao fim, em que deixa de soar. Com efeito, medimos o próprio intervalo desde um início até a um fim. Por isso, a voz que ainda não cessou não pode ser medida, de modo a que se possa dizer em que medida é longa ou breve, nem se pode dizer que seja igual a outra, ou que tenha com ela uma relação simples, ou dupla, ou qualquer outra coisa. Logo que ela tiver cessado, já não existirá. (...) Por conseguinte, não medimos os tempos futuros, nem os passados, nem os presentes, nem os que estão a passar, e no entanto medimos os tempos. (...) Acaso meço a mesma sílaba longa, enquanto presente, quando não a meço senão depois de terminada? Só depois de terminada é que é passada. Portanto, o que é que eu meço? Onde está a breve com a qual eu meço? Onde está a longa que eu meço? Ambas soaram, voaram, passaram, já não existem: e eu meço-as e afirmo com segurança, na medida em que se confia num ouvido apurado, que uma é simples, outra é dupla, quanto à extensão do tempo. E não o posso afirmar senão porque passaram e terminaram. Por conseguinte, meço, não as sílabas que já não existem, mas, na minha memória, meço alguma coisa que permanece gravado nela. (...) Em ti, ó meu espírito, meço os tempos. Não me perturbes, ou melhor: não te perturbes com a multidão das tuas impressões. Em ti, repito, meço os tempos. Meço a impressão que as coisas, ao passarem, gravam em ti e que em ti permanece quando elas tiverem passado, e meço-a, enquanto presente, e não as coisas que passaram, de forma a que essa impressão ficasse gravada; meço-a, quando meço os tempos. Por isso, ou essas coisas são tempos, ou não meço tempos (...) Alguém que tenha querido emitir um som um pouquinho mais alongado e que tenha decidido mentalmente qual há-de ser a sua duração, esse, na verdade, delimitou a duração do tempo em silêncio e, confiando-o à memória, começa a emitir esse som que soa até atingir o limite fixado: mais ainda, tal som soou e soará, pois a parte que se extinguiu sem dúvida soou, enquanto o que resta soará, e assim se prolonga, enquanto a atenção presente arrasta o futuro para o passado, crescendo o passado com a diminuição do futuro, até ao momento em que, com a extinção do futuro, tudo é passado.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 311-314.

Considerados estes aspectos referentes à temporalidade agostiniana, cumpre afirmar que, em Vergílio Ferreira, a temporalidade não remete para uma reflexão sobre a condição humana e a sua dependência face a Deus, mas para uma unidade de tempo total anterior, um tempo originário e sem fractura, uma eternidade sempre presente. Este tempo do princípio fundamental é um tempo formulado nas raízes do ser. A passagem desta eternidade presente para a segmentação do tempo e para as unidades temporais, onde se escoa a existência individual, produz uma fractura na estrutura do tempo existencial, que podemos designar como constituindo uma falha ontológica, pois a condição humana cinde-se em passado e futuro e a dimensão temporal do presente implica uma constante reinvenção do passado, para purificar o presente e reconciliar o homem com uma unidade perdida.<sup>173</sup>

Salvaguardadas as devidas distâncias, que são, na sua maior parte, de natureza teológica há, contudo, um traço antropológico que se estreita entre Santo Agostinho e Vergílio Ferreira, que se consubstancia no facto da consistência da existência humana depender de um mediador. Este mediador é, simultaneamente, o próprio homem e aquilo que o supera. No que se refere a Santo Agostinho, é Cristo que se manifesta como mediador entre o passado e o futuro do homem e, neste sentido, é um presente permanente que resolve a distensão temporal da existência do homem.<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> «Senhor meu Deus, qual é o recôndito do teu profundo mistério e quão longe daí me lançaram as sequelas dos meus pecados? Sara os meus olhos, e que eu me alegre com a tua luz. Se existe, realmente, um espírito dotado de uma tão grande ciência e presciência, para quem são conhecidas todas as coisas passadas e futuras da mesma maneira que para mim é conhecidíssimo um cântico, esse espírito é extremamente admirável e assombroso no mais alto grau, visto que não ignora nada do passado nem do futuro, assim como eu não ignoro, ao cantar aquele cântico, o quê e quanto dele já passou desde o princípio, o quê e quanto resta dele até ao fim. Mas longe de mim que tu, criador do universo, criador das almas e dos corpos, longe de mim pensar que tu conheces, desta maneira, todas as coisas futuras e passadas. Tu conhece-las de maneira muito, muito mais admirável e muito mais profunda. Com a expectativa dos sons que estão para vir e com a lembrança dos que passaram, varia a impressão e altera-se a sensação de quem canta cânticos conhecidos ou de quem ouve um cântico também conhecido; mas não é assim que te sucede a ti, que és imutavelmente eterno, isto é, a ti, verdadeiramente eterno criador das mentes. Assim, pois, como conheceste no princípio o céu e a terra, sem modificação do teu conhecimento, assim também fizeste no princípio o céu e a terra, sem alteração da tua acção. Confesse-te aquele que compreende e que te confesse aquele que não compreende. Oh! como és sublime, e os humildes de coração são a tua morada! Na verdade, tu levantas os que caíram e não caem aqueles de quem tu és a sublimidade.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 316-317.

<sup>174</sup> «Mas como diminui ou se extingue o futuro que ainda não existe, ou como cresce o passado que já não existe, senão porque no espírito, que faz isso, há três operações: a expectativa, a atenção e a

Em Vergílio Ferreira, esta distensão assume um carácter disjuntivo e a figura de Cristo enquanto mediador é substituída pela presença, que promove o restabelecimento da ordem do tempo e a sua unificação. A questão da temporalidade assume assinalável importância para detectarmos, na obra e na arquitectura do pensamento de Vergílio Ferreira, vestígios da concepção agostiniana do tempo.<sup>175</sup>

Embora aparentando diferenças entre si, sobressai uma similitude entre Santo Agostinho e Vergílio Ferreira que merece referência. Ambos os autores têm a ideia de um tríplice presente, embora o apresentem de modo diferente. No caso agostiniano, o

---

memória? Desta forma, aquilo que é objecto da expectativa passa, através daquilo que é objecto da atenção, para aquilo que é objecto da memória. Por conseguinte, quem nega que as coisas futuras ainda não existem? E, todavia, já existe, no espírito, a expectativa das coisas futuras. E quem nega que as coisas passadas já não existem? E, todavia, ainda existe, no espírito, a memória das coisas passadas. E quem nega que o tempo presente não tem extensão, porque passa num instante? E, todavia, perdura a atenção, através da qual tende a estar ausente aquilo que estará presente. Portanto, não é longo o tempo futuro, por que não existe, mas um futuro longo é uma longa espera do futuro, nem é longo o tempo passado, porque não existe, mas um passado longo é uma longa memória do passado. Tenho a intenção de recitar um cântico que sei: antes de começar, a minha expectativa estende-se a todo ele, mas, logo que começar, a minha memória amplia-se tanto quanto aquilo que eu desviar da expectativa para o passado, e a vida desta minha acção estende-se para a memória, por causa daquilo que recitei, e para a expectativa, por causa daquilo que estou para recitar: no entanto, está presente a minha atenção, através da qual passa o que era futuro, de molde a tornar-se passado. E quanto mais e mais isto avança, tanto mais se prolonga a memória com a diminuição da expectativa, até que esta fica de todo extinta, quando toda aquela acção, uma vez acabada, passar para a memória. E o que sucede no cântico na sua totalidade, sucede em cada uma das suas partes e em cada uma das suas sílabas; sucede igualmente numa acção mais longa, da qual, talvez, aquele cântico seja uma pequena parte; sucede ainda na vida do homem, na sua totalidade, da qual são partes todas as suas acções; isto mesmo sucede em todas as gerações da humanidade, de que são parte todas as vidas dos homens.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 314-315.

<sup>175</sup> «No princípio era a unidade – de um tempo total, sem memória e de um espaço total, sem distância nem separação (...). É o tempo anterior a tudo, de que a (memória de raízes) dá testemunho, anterior à própria existência individual, tempo do princípio do mundo, que se repetirá quando o mundo renascer (...) mas quando, nesse tempo total, começou o percurso de uma existência, o Presente fracturou-se em Passado e Futuro e passou a ser a vivência do passado (...) ou a esperança do Futuro (...). Introduziu-se assim a disjunção, eterna flutuação de uma unidade fracturada, num Presente que o não consegue ser (...) impossibilidade sublimada na re-invenção do Passado (...). Só que essa reinvenção não é superação mas sim prisão (...). Vemos, assim, que a Disjunção se fundamenta na impossibilidade de purificar o Presente da presença engolidora do Passado, purificação que se projecta em esperança no Futuro. O Presente está fracturado entre o Passado e o Futuro, e o percurso em que o tempo se diversificou mantém os momentos sobrepostos. Há, simultaneamente, uma incapacidade de abandonar a unidade mítica inicial e o corte com essa unidade – e nesse intervalo começou o homem, com o seu anseio de liberdade e nostalgia de uma Ordem que lhe refaça, a outro nível a unidade perdida, que a emoção estética mantém viva (...). O percurso temporal pela existência, entre a unidade mítica inicial e o re-encontro final com a Ordem, é um percurso marcado por um “desencontro íntimo” entre o que se é e o que se deseja ser (...), entre a contingência temporal da Acção e o absoluto da Ideia (...), entre a mulher ideal e as mulheres encontradas em que a “outra” é procurada e que, por isso, se *desgastam* (...).» GODINHO, Helder – *O Universo Imaginário de Vergílio Ferreira*. Lisboa: INIC, 1985, pp. 17-18.



presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes e o presente das coisas futuras. No caso vergiliano, este carácter tríplice vigora igualmente em toda a obra. O *passado* é um presente que ainda não foi. O *presente*, um passado que é. O futuro, uma reinvenção de um presente passado.<sup>176</sup>

Por outro lado, embora por razões diferentes, tanto Santo Agostinho quanto Vergílio Ferreira, procuram um absoluto temporal, uma eternidade integradora do homem na ordem universal. No caso agostiniano, esta entidade integradora encontra-se em Deus e, no âmbito deste pensamento agostiniano, vislumbra-se a particular relevância antropológico-gnoseológica que a memória assume, enquanto constituindo elemento crucial na ascensão da alma para Deus.<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> «Começamos por dizer que o ideal do primeiro homem se liga justamente à morte do Passado para que um Presente renovado e autónomo possa existir a nível cultural e pessoal. Nesse momento crucial do reinício, o Passado é reinventado em Pureza. (...) Assim, a obra de V.F., na complexidade simbólica em que se gera a riqueza estética, sobrepõe, em contraponto, duas valorações para a permanência do Passado: a de engolimento do Presente e a de ponto de contacto do Presente com a Ordem, enquanto início que afirma o absoluto do Presente, sem Passado. (...) E assim é a valorização do Presente enquanto início que ainda está em causa. (...) Ora para a reconstrução de uma Forma do Tempo equilibrada (ou seja, com o Presente liberto do Passado para se poder assumir a si e ao Futuro a partir de si, mantendo com isso a temporalidade uma distância diferenciadora entre os seus momentos, diferenciação que possibilita a integração na ordem e o consequente “chamamento” da atemporalidade para a temporalidade) é necessário uma viagem (...)» GODINHO, Helder – *O Universo Imaginário de Vergílio Ferreira*. Lisboa: INIC, 1985, pp. 277-278.

<sup>177</sup> «Eis quanto me alonguei na minha memória, procurando-te, Senhor, e não te encontrei fora dela. E não encontrei nada a teu respeito que não tivesse recordado, desde que te aprendi. Na verdade, desde que te aprendi, não me esqueci de ti. Com efeito, onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a própria verdade que não esqueci desde que a aprendi. Por isso, desde que te aprendi, permaneces na minha memória e aí te encontro, quando me recordo de ti e em ti me deleito. Estas são as minhas santas delícias que, por tua misericórdia, me deste, olhando para a minha pobreza. (...) Mas onde estás na minha memória, Senhor, onde é que nela estás? Que habitáculo fabricaste para ti? Que santuário edificaste para ti? Tu concedeste esta honra à minha memória, a de permaneceres nela, mas em que lugar dela permaneces é o que estou a considerar. Ao recordar-te, deixei de lado as partes da memória que os animais também possuem, porque não te encontrava aí, entre as imagens das coisas corpóreas, e cheguei às partes da memória onde coloquei as impressões da minha alma, e não te encontrei lá. E entrei na sede do meu próprio espírito, que ele tem na minha memória, porque o espírito também se recorda de si mesmo, e tu não estavas lá, porque, assim como não és uma imagem corpórea, nem uma sensação própria do ser vivo, como é aquela com que nos alegramos, entristecemos, desejamos, tememos, lembramos, esquecemos e qualquer outra coisa deste género, assim também não és o próprio espírito, porque tu, Senhor, és o deus do espírito, e todas estas coisas mudam, enquanto tu permaneces imutável acima de todas as coisas, e te dignaste habitar na minha memória, desde que te aprendi. E porque procuro em que lugar dela habitas, como se de facto aí existissem lugares? Certamente habitas nela, porque me lembro de ti desde que te aprendi, e nela te encontro quando de ti me lembro. (...) Então, onde é que eu te encontrei para te aprender? Com efeito, ainda não estavas na minha memória antes de eu te aprender. Onde é que, então, eu te encontrei para te aprender, senão em ti, acima de mim? E não há lugar em parte alguma, e afastamo-nos e aproximamo-nos, e não há lugar em parte alguma. Ó Verdade, em toda a parte estás à disposição de todos os que te consultam, e

No entanto, naquilo que se refere ao caso vergiliano, esta unidade integradora encontra-se na plenitude de si e no *homem-Deus*, dono do seu presente. À imagem do que sucede no pensamento agostiniano, a memória desempenha, igualmente em Vergílio Ferreira, um papel assinalavelmente importante. Um papel que diremos ser constitutivo da identidade da pessoa, na medida em que permite ao homem a capacidade de aceder a realidades inteligíveis, independentemente da experiência sensível, constitutiva da experiência individual, do carácter único de cada homem, não se tratando de uma faculdade, mecanismo primário de recordação ou aprendizagem, mas do elemento dialéctico fulcral, que permite a recriação do absoluto do ser do homem e de um inefável apelo do sagrado. Em Vergílio Ferreira, é o elemento que promove a resolução das disjunções temporais da existência individual, libertando-a, para que possa purificar-se no presente sem tempo do concerto cósmico.<sup>178</sup>

---

respondes ao mesmo tempo a todos os que te consultam, ainda que sobre coisas diversas. Tu respondes claramente, mas nem todos te ouvem claramente. Todos te consultam sobre o que querem, mas nem sempre ouvem o que querem. O melhor dos teus servos é aquele que não concentra mais a sua atenção em ouvir de ti aquilo que ele próprio quer, mas antes em querer aquilo que de ti ouvir.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 259-260.

<sup>178</sup> «Nessa dialéctica ausência/presença, a Memória é uma imagem fundamental. (...) A vaga da memória no seu balancear entre o Passado e o presente (funcionando como os dois termos da Disjunção) aproxima porque joga o facto ou a pessoa passada na dialéctica de ausência e presença em que a relação se torna possível por já não haver a sufocação da presença excessiva. Nessa aproximação que mantém a distância, o facto ou a pessoa recordados aparecem no «seu absoluto de ser» (...). Por isso, a memória se liga à imaginação: ambas recriam com vista a conseguirem o absoluto do ser, a encontrarem a Presença em que a Ordem incarna. Porque «memorar» não é recordar: a memória é um apelo sagrado, a recordação é uma qualidade animal (...). A memória é o que tece a nossa constelação (...) quer dizer, aquela faculdade que organiza o Passado de modo a manifestar nele uma ordem (...) onde passe a Presença distante (...). Por isso, ela é um apelo sagrado, transmutando, graças à distância, os factos do quotidiano banal em marcos da aparição da Presença. Compreende-se assim porque é que grande parte da obra de V.F. é baseada nela: é que a memória purifica o Passado daquilo que nele o ligava determinadamente a um tempo e a um espaço, permitindo aos factos e às pessoas memoradas transcenderem-se na bruma misteriosa que esconde a Presença e onde o tempo não tem sentido por os momentos estarem sobrepostos. Por isso o mistério é uma verdade, só memória (...) mostra que o Passado que nela resiste a afastar-se do presente e que a vivência do mistério assim conseguida traz a Ordem por dissolução mortal da personagem num concerto cósmico que a transcende.» GODINHO, Helder – *O Universo Imaginário de Vergílio Ferreira*. Lisboa: INIC, 1985, pp. 49-50.

## **Capítulo 7**

**Hegel, Husserl e Heidegger: a *santíssima trindade* vergiliana.**

Prosseguimos agora para a consideração de outros pilares de influência filosófica na obra de Vergílio Ferreira. Entre estes pilares, sobressai primeiramente Hegel, mas sobre este não nos deteremos demasiado, pois as ligações vergilianas com o pensador de Estugarda serão objecto de capítulo posterior deste nosso trabalho. Tomada a obra vergiliana no seu todo e olhando-a com algum distanciamento, nas suas circunstâncias e vicissitudes, não consideramos surpreendente que tenha sido em Hegel que Vergílio Ferreira encontrou a sua maior influência, do ponto de vista filosófico, que tão intensamente soube transpor na sua obra.<sup>179</sup>

G. W. F. Hegel é, afinal, o expoente máximo da linhagem fenomenológica que foi desencadeada por Platão. É, igualmente, Hegel, o mentor e inspirador de todo o pensamento político e social dos últimos dois séculos, e que deixou a sua marca na história sob diferentes formas, embora não necessariamente aquelas que o próprio Hegel terá pensado possíveis. Existe por toda a cultura intelectual europeia dos últimos dois séculos, uma inegável e profunda marca hegeliana, que conduziu, nos desenvolvimentos hermenêuticos que dela foram realizados, ao marxismo e ao materialismo histórico, à fenomenologia husserliana, à onto-fenomenologia, à fenomenologia hermenêutica e ao existencialismo.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> «Devo dizer-lhe que eu sou genericamente um hegeliano, como praticamente sempre fui. Fui para Hegel através de Marx e posso dizer que regressei a Marx também com Hegel, formando todo um circuito. Passei de Hegel ao existencialismo fundamentalmente através da consciência infeliz, que é a consciência das contradições e genericamente não saí ainda de lá. Embora o hegelianismo me sirva fundamentalmente para a determinação de um estado de coisas mais exterior a mim do que pessoal, visto que os problemas pessoais foi sobretudo através do existencialismo que eu os pude estabelecer e discutir.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 389.

<sup>180</sup> «Ora bem. Em relação ao destino da Filosofia, sem dúvida que Hegel é o último ou mesmo o único sistematizador dela — o que implica um pouco a ideia de «fim». Mas é talvez um pouco excessivo pensarmos que depois de Hegel a Filosofia morreu, num fenómeno paralelo ao que há pouco dissemos acerca da Arte. Todos sabemos que depois de Hegel tivemos um Husserl, um Heidegger, um Kierkegaard, um Sartre, etc. O que eu queria salientar é o seguinte: grande parte da Filosofia que se realizou depois de Hegel e contra ele, realizou-se no seu circuito, que é o caso de Kierkegaard e que é até certo ponto o caso de Deleuze, embora eu apenas tivesse lido e não estudado a obra de Deleuze. Veja que logo no início de *Différence et Répétition* ele fala em termos de substituição de valores. Ora, dizer que não a uma coisa é sempre dizer-lhe que sim. Demonstrou-se durante muito tempo (hoje já não) que Deus não existia, o que era ainda uma forma de dizer que Deus existia, visto que ninguém demonstra, por exemplo, que as bruxas não existem. Diz-nos Deleuze: “todos estes sinais podem ser postos na conta de um anti-hegelianismo generalizado. A diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição.” Não alongo mais a citação, mas o que imediatamente me surge é que ele se inscreve, no fim de contas, ainda num circuito hegeliano, Depois

O contributo hegeliano, que Vergílio Ferreira acolhe, é aquele da estrutura formal da dialéctica contemporânea, da dialéctica da negatividade, da consciência infeliz e da luta titânica e discursiva entre o *senhor* e o *escravo*. É comum afirmar-se que Vergílio Ferreira realizou uma leitura mais heterodoxa de Hegel, que se traduziu num distanciamento do panlogismo, que se conclui na união do absoluto consigo próprio, optando por uma perspectiva que o faria trocar este caminho panlógico por pantragismo que não nos fala, propriamente, da chegada ao absoluto, mas da *via-sacra e do caminho da cruz* para lá chegar.<sup>181</sup>

São diversos os autores que sustentam ser no romance *Mudança* que esta derivação do panlogismo para o pantragismo ocorre de forma objectiva, sublinhando um definitivo abandono do *neo-realismo*, e consequente posicionamento próximo do existencialismo. A perspectiva destes autores, como são, por exemplo, os casos de Eduardo Lourenço e de João Palma Ferreira, atribui, em nosso entender, uma maior preponderância às questões de natureza ideológica, que conduziram a um deslocamento vergiliano do *neo-realismo* e, consequentemente, a um determinado

---

há isto, como sabe: ele interpreta o «eterno retorno» de Nietzsche, fundando-se aliás numa observação de Klossowski, duma maneira que lembra imensamente a manifestação da Ideia, ou seja, a sua evolução. Para ele, a repetição é, no fim de contas, o regresso ao Mesmo. O eterno retorno não seria, portanto, um regresso a um estado de coisas que teria já acontecido, o que pouca originalidade traria, visto que já os Antigos o tinham pensado, mas sim uma autodiferenciação do Mesmo. Por conseguinte, há o Mesmo e isso seria a repetição, e há a sua autodiferenciação, que seria justamente a diferença. Ora isto lembra o Absoluto hegeliano ou a Ideia, que são termos diferentes para o mesmo conceito. » FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 389-390.

<sup>181</sup> «É esta a altura, talvez, de demarcar o que separa um Hegel do Existencialismo e de frisar porque é que (...) ele pôde ser considerado um... pré-existencialista. A primeira grande diferença é que, para Hegel, a 'consciência infeliz', a contradição, não é senão um estádio passageiro para ir mais além (...) O remate final destas superações será a era da coincidência total do Absoluto consigo mesmo. Quer dizer, Hegel absorve tudo na racionalidade, afirma o panlogismo, é, se quisermos, um optimista. Mas estais já a ver que, aceitando embora plenamente o seu sistema, nós podemos encará-lo não, digamos, pelo que de belo tem o seu termo, o seu remate ideal, mas justamente pelo que ele implica, digamos, de doloroso na sua realização. Por outras palavras: a angústia, a inquietação (e desde já vos anoto que esta inquietação, este constante progredir é um tema existencial), a angústia, a consciência infeliz pode ser encarada como ponto de passagem, e também pode ser encarada como o que em cada momento da progressão nos atinge e nos dói. Eis porque o panlogismo hegeliano pôde ser considerado como um pantragismo, ou seja, a sua lógica ou racionalidade universal pôde ser considerada uma tragédia universal.» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível II*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 14.

alinhamento com a esquerda comunista portuguesa, não às verdadeiras razões subjacentes à presença de Hegel na obra de Vergílio Ferreira.<sup>182</sup>

Na nossa perspectiva, o romance *Mudança* serviu, essencialmente, para assinalar uma deriva estética e uma oposição entre o absoluto que nos interpela e o relativo que nos atropela. Esta realidade é inteiramente visível nos personagens de Carlos e Pedro Bruno e tem sido aproveitada pelos críticos da obra de Vergílio Ferreira para vincar uma irreversível viragem no itinerário romanesco vergiliano. Todavia, embora importantes do ponto de vista literário, estas derivações não ocorrem fora daquilo que julgamos ser o amadurecimento do pensamento filosófico de Vergílio Ferreira, em que o romance *Mudança* cumpre o seu papel no plano geral do *sistema* de pensamento e de criação estética vergiliana, no qual Hegel é uma peça fundamental, sendo que nos inclinamos a considerar que existem na obra romanesco filosófica do escritor profundos traços do itinerário fenomenológico hegeliano.<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> «Acabei hoje mais um romance. *Mudança* lhe chamei eu. Não sei bem se o seu tema interessará. A mim diz-me muito, talvez por ter ainda à sua roda o calor com que o escrevi. Em arrefecendo, verei. Põe-se-me, de facto, como problema agudo, a luta entre a realidade fluente e a necessidade de uma regra. Se o homem pretendesse agir em absoluta coerência com a verdade de cada momento, teria de cruzar os braços. Porque em cada instante a vida está negando a verdade que nela descobrimos. Onde o limite justo de uma verdade, para renunciarmos heroicamente a ela e seguirmos outra? Eis aí uma pergunta que os governantes raro se põem. Tendo lutado; às vezes duramente, pela sua doutrina, quando sobem ao poder, recusam-se a ver-lhe as limitações. Quando sinceros, não admitem que o que lhes custou rios de suor, possa, num sopro, ser negado pela realidade. Então seguram-se, de dentes rilhados, à sua ideia, suspensos sobre a corrente da vida. Será necessário que a ideia apodreça por si para tombarem e serem levados na enxurrada. Schopenhauer disse as últimas de Hegel. Chamou-lhe aldrabão, sofista e outros mimos; é que quase todo o homem sofre menos com a segurança com que outro defende a definitividade da sua doutrina, embora a combata, do que com o desencanto prévio com que alguém pretenda queimar-lhe a sua na raiz. Custa pouco suprimir um deus, desde que se invente outro. Mas negar a possibilidade de haver deuses, com a promessa de uma estável eternidade — é duro de mais. Porque, sem a ilusão de sermos definitivos, com que coragem proclamaremos a segurança da nossa verdade? Sabendo prévia e confessadamente que seremos destruídos, com que ânimo abriremos o peito às balas? Lentamente a vida foi descendo da magia do infinito. Mas sempre, a cada puxão para a superfície da terra, o homem chorou. Como os deuses foram morrendo, o homem quis salvar ao menos o absoluto da ideia, a sua imortalidade. Mas a vida real não o consentiu. O que o homem chora e irritou Schopenhauer foi não poder mais alimentar-se de finito com o tempo da eternidade. Foi não poder mais ser deus nem que seja na História das Religiões.» FERREIRA, Vergílio — *Diário Inédito*. Lisboa: Bertrand Editora, 2008, pp. 132-133.

<sup>183</sup> «Boa observação sua e ótima oportunidade para me explicar sobre o assunto. Em primeiro lugar, quero dizer-lhe que nem todos os leitores viram isso, ou seja, uma inclinação para uma problemática de tipo sartriano. Houve quem o fizesse mas houve também quem fizesse uma leitura de outro tipo. Não digo especificamente hegeliana, mas, digamos, marxista nas suas implicações hegelianas. De resto, esse livro está justamente no cruzamento de duas tendências minhas. Uma seria, digamos, uma continuação adentro de uma problemática de tipo hegeliana e marxista; outra, um apelo a uma problemática já de

Se a filosofia hegeliana é uma filosofia do todo, então, o pensar vergiliano não aspira menos a esta totalidade, a esse rumor de absoluto, que se insinua ao longo de toda a sua obra, assumindo diversos disfarces. Não é, por isso, estranho, que exista no pensamento e na estética literária de vergiliana uma lógica trinitária e uma analogia com a teologia cristã, pese embora nunca assumida abertamente, e que se revela, de modo claro, no papel que o escritor confere à presença, o que pode ser perfeitamente aceite como correspondendo à identidade do absoluto consigo mesmo, enquanto síntese integradora de uma relação positiva de paternidade e filiação, conforme se verifica no pensamento hegeliano<sup>184</sup>.

---

tipo existencialista. Porque é que estas duas coisas se cruzam? Pois volto a dizer-lhe aquilo que lhe disse há pouco: é que justamente o ponto de passagem, para mim, do hegelianismo para o existencialismo foi o problema da «consciência infeliz». Portanto, o livro é ambíguo sob esse aspecto. E dessa ambiguidade resulta o seguinte: uns leitores deram a primazia personagem Pedro, que, para mim, é um pouco para exorcismar, esconjurar a sedução que o existencialismo estava exercendo fortemente em mim (eu li o *L'Être et le Néant* não muitos anos depois de ter aparecido em França— ele é de 43, salvo erro, e eu devo tê-lo lido em 46 ou 47, sendo a Mudança de 49 — mas com uma perspectiva hegeliana e marxista, o que me obrigou a lê-lo depois de o esconjuro e o exorcismo não terem dado resultado). De modo que, houve quem pusesse o acento sobre essa personagem, que é o marxista, e quem a pusesse no Carlos que é justamente o «herói» de tipo existencialista. Mas, na minha perspectiva de realizador desse romance, existe uma grande ambiguidade, e se me perguntasse para que lado eu queria fazer pender a balança, eu diria que o lado de Pedro. Se bem que hoje, relendo o livro, eu sinto que havia aí um pouco de má consciência, isto é, o Carlos, apesar do sinal negativo que eu desejaria imprimir-lhe, acabou por ter para mim, quando releio hoje o romance como qualquer leitor, um sinal positivo, não pejorativo.» FERREIRA, Vergílio — *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1981, p. 389.

<sup>184</sup> «Há um limite para se ser profundo. Há um limite para se ser bom observador. Nós temos de nos mover num mundo de limites para a viabilidade de se ser. O limite da profundidade é a escuridão. O da subtilidade é o filamento invisível. O da observação é o do microscópio electrónico. Mas tudo no homem é assim. Para lá de certos limites é a confusão, a gratuidade, a loucura. Assim o grande amor se reconhece na morte ou o excesso da razão na confusão ou sofisma ou absurdo ou impensável ou gratuito. Todo o excessivo no homem é desumano ou degenerescência ou vazio. Mas que há de grande no homem senão o excesso de si? E é decerto aí que mora Deus. Ou mais para lá. (...) Tão limitada a nossa imaginação. Basta lembrar o inconcebível de se imaginar o universo limitado ou ilimitado, como Kant anotou. Einstein deu-lhe a volta, mas em termos matemáticos onde a imaginação não funciona. Tão limitada, mesmo quando é possível pô-la a funcionar. Deus nasce e a consequente religião dessa dificuldade. Se o questionássemos a ele diversamente, depois de lhe admitir a existência, não poderia responder-nos. Como é que por exemplo ele nos inflige a responsabilidade e se lhe furta no ter-nos posto aqui para cumprir uma lei? E já não falo do absurdo de nos enviar o filho para nos redimir da culpa de cumprirmos a lei que nos decretou. Mas o absurdo começa mais longe. Que significaria a sua existência, se a vida acabasse com os dinossaur(i)os há sessenta milhões de anos, depois de terem durado duzentos milhões? Ou se tivesse havido vida na terra? E se a não houver inteligente em mais planeta nenhum? Como conceber-se Deus num mundo em bruto ou de brutos? Porque nada impede que assim acontecesse. Imaginemo-nos retornados por uma máquina do tempo ao mundo estúpido dos dinossauros. Que palavra sobre Deus seria então possível? Mas admitida como necessária a vida que continuou depois da sua extinção e à sua chegada ao ser humano, que sentido tem a existência dessa espécie numa duração instantânea à escala do cosmos? Como é concebível o capricho idiota da criação

Se o absoluto hegeliano é racional, total e universal, não deixa igualmente de ser, em simultâneo, vida concreta, particularizada, do sujeito, como auto-consciência, e isso é visível na obra do escritor de uma forma esmagadora. O pensamento vergiliano, materializado na sua obra romanesca, é uma experiência fundamental de plena reconciliação do sujeito com o mundo. Esta reconciliação visou encontrar a autêntica liberdade, a apropriação das coisas, a apropriação de si próprio, e reconhecer-se na realidade que o faz regressar à plenitude de si. Para que tal fosse possível, o sujeito teve que sofrer a insatisfação, a estranheza, a hostilidade das coisas, o sentimento de desunião, e o afastamento e possessão de si próprio<sup>185</sup>.

---

dessa espécie para a nula consequência de subitamente desaparecer para a infinidade dos bilhões de anos até à consumpção do universo? A nossa imaginação é extremamente débil para nos aguentar nesse acompanhar. Mas é situando-nos num ponto de vista dessa vertigem infinita do tempo que podemos pensar a existência do homem e de um Deus tolinho que brincou ao seu existir. Nós não temos capacidade para conhecermos o facto em bruto de o universo existir por si, sem qualquer abertura para o questionar fora dele. O imenso da vida não tem porquê nem para quê, até porque se realiza fora de nossa consciência. Porquê e para quê as espécies que de vez em quando se encontram nos abismos dos oceanos do interior da terra? Que significa a sua existência fora de um sabê-lo durante os milhões de anos ou de os ignorarmos? Deus e as suas religiões são uma abdicação nossa tão absurda como o absurdo a que pretende responder. E isso foi o que ele nos imporia pensar, se existisse para nos dar o pensar. Saber quem somos é o sócio da nossa resistência à aceitação do absurdo que o não é como o de tudo o que *está aí*. » FERREIRA, Vergílio – *Escrever*. 3ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2001, pp. 81, 126-128.

<sup>185</sup> «Eu sou eu “mais a minha circunstância”. É uma frase banal de Ortega y Gasset, mas que teve uma enorme ressonância como tudo o que se filtra até à banalidade. Hegel já o dissera à sua maneira que poderia exprimir-se por eu sou o espírito do meu tempo. Ou Husserl com o conceito de Brentano de “intencionalidade” que Sartre repetiria ao dizer que estamos em situação. Ou Spengler com o conceito de época cultural e Foucault com o de episteme. Mas é mais simples dizer que eu sou eu porque neste segundo “eu” se envolve tudo quanto centripetamente se afirma no primeiro como centrifugamento. Mas banalmente ou não o que se nos impõe é o eu como centro do mundo. E depois dele, o país onde estamos. E depois dele a Europa que o inclui. E depois da Europa, a Terra que nos unifica. Montesquieu ainda se interrogava sobre como é possível haver pensar. E Hegel ao pensar a História, pensava-a europeia com exclusão da China ou da Índia. E Copérnico ao retirar a Terra do centro do sistema solar foi tão inconveniente na nossa despersonalização, que levou mais de um século a ser aceite pelos cientistas – como, aliás, qualquer verdade de ciência estabelecida. Mas neste jogo entre a importância de nós e o que nos excede, só hoje verdadeiramente aceitamos que a terra não é o centro do universo. Porque pela primeira vez nós entramos verdadeiramente na “era espacial” em que não só a Terra entra na subalternidade do sistema solar, mas também este nosso sistema galáctico e a nossa galáxia no inumerável conjunto das nebulosas do universo. É inacreditável que nos bilhões e bilhões e bilhões de planetas do universo não haja noutro uma vida, embora haja sábios que julgam isso improvável – isso, o haver vida fora da terra – pelo inverosímil de se repetir o acaso que trouxe vida ao nosso planeta. Assim a minha “circunstância” ampliou-se e na dimensão da vertigem. Mas com todo o incomensurável que afluíu ao nosso “eu”, o que de facto continua iniludível é que “eu sou eu”, ou seja não há verdade para lá de mim. É este “eu” que tudo resume ou assimila para se afirmar na sua plena unicidade. Assim me importa acima de tudo saber o que o move ou determina na complexidade do que é. Na definição do homem, desde o pitoresco aristotélico de “bípede sem plumas”, o que se estabilizou numa conquista difícil foi a do “animal racional”. Assim diríamos que “eu sou a razão e o que dela me orienta”. Mas hoje



Ainda que não o tenha feito de forma plenamente consciente ou deliberada, Vergílio Ferreira é, no alto da sua profunda cultura filosófica, um criador e um pensador imensamente influenciado por Hegel e pelo carácter processual da sua fenomenologia. Assim nos parece, de facto, ser, e não pode, por isso, considerar-se surpreendente o interesse demonstrado pelo escritor a respeito da fenomenologia de Husserl, da doutrina de Sartre e da ontologia fenomenológica de Heidegger, afinal, todos eles, sob determinada forma, acabam por se constituir em eixos transmissores do pensamento hegeliano e, por isso, mereceram a cuidada atenção de Vergílio Ferreira, que com eles dialogou criticamente, sem que, contudo, este diálogo tenha servido para renegar o contributo hegeliano, onde verdadeiramente estruturou o seu pensamento.<sup>186</sup>

A fenomenologia husserliana é um incontornável património filosófico do século XX, à imagem do que sucedera com a fenomenologia hegeliana, que influenciou e influencia ainda a produção filosófica contemporânea. Se nos afastarmos da concepção estritamente husserliana, facilmente se constata que foram diversos os pensadores que, durante o século passado, admitiram em maior ou menor grau a

---

ousamos perguntar o que é que “orienta a razão. O tratado de Tordesilhas que divide a filosofia passa entre o racional e o sensível. Eu sou “a minha sensibilidade”. Para que a razão me domine é necessário que eu escolha a razão como dominadora. A velha sabedoria socrática de identificar o homem e a razão retira-se diante da pergunta sobre porque é que essa “identificação” não funciona não funciona para todos. Há uma escolha anterior e essa é que é. E aí o incognoscível da minha liberdade. Mas a determinante dessa escolha original que é o que eu *sinto* como determinante. Do universo à minha galáxia, à Terra e à minha terra e à pessoa que sou, o que permaneceu por fim é o meu sentir e o equilíbrio que o orienta. Eu sou eu e o que me sinto. Podes convocar o que entenderes para aclamar isso que sentes ou seja que és. Mas no acto de sentires que isso que és é o que é, tudo o mais está de fora. Ao princípio era a minha sensibilidade, ou se quiseses a minha “paixão”. E agora é fácil dares à razão as ordens que entenderes, porque ela obedece-te como escrava, segundo a sua condição. Eu sou eu e toda a sua universal circunstância. Mas simplesmente eu sou eu com a sensibilidade que tenho e tudo o mais é conversa com que se enchem bibliotecas a demonstrar que não. E é talvez fácil a demonstração. Mas nós estávamos a falar de demonstração e apenas de ser. De ser-se.» FERREIRA, Vergílio – *Escrever*. 3ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2001, pp. 68-70.

<sup>186</sup> «Assim nós podemos dizer que a ideia-base de Husserl é a que se determina na descida às origens pela «intencionalidade». Pergunto-me se esta fascinação das origens, naturalmente inserida no desejo de radicalidade de todo o filósofo, não ecoa essa mesma obsessão do século XIX — desde a obsessão filológica de um Renan à *Origem das Espécies*, de Darwin. Assim, pois, a chave da filosofia husserliana está no princípio da «intencionalidade», herdada de Brentano. Diz-nos esse princípio que toda a consciência é consciência de alguma coisa. Com Husserl, portanto, e ao contrário de um Descartes, não havia para um lado a consciência e para o outro o objecto dela; como não havia qualquer actividade interna do espírito sem o seu objecto correspondente. Pensar é pensar algo, querer é querer algo.» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1995, p. 292.

influência de Husserl nas suas filosofias. Se desejarmos ilustrar este facto, referenciando alguns notáveis do pensamento filosófico do século passado, vemos facilmente surgir nomes como o de Heidegger, Fink, Scheler, Lévinas, Merleau-Ponty, Gadamer ou Ricoeur. Em qualquer destes autores é notória a influência husserliana em determinado período da sua produção filosófica, na medida em que encontraram no contributo de Husserl um ponto de arranque para as suas reflexões.<sup>187</sup>

A fenomenologia de Husserl reclamou, desde o seu aparecimento, o intuito de estabelecer as condições de possibilidade da filosofia, com o objectivo de mostrar o caminho que conduz a *ver* filosoficamente o mundo. Também Vergílio Ferreira segue no seu pensamento filosófico-literário por um caminho de cariz igualmente fenomenológico. Um caminho que procura constituir uma visão do mundo, não como mero olhar, mas como um ver profundo. A fenomenologia perfilou-se como tremendo esforço de reflexão meta-filosófica, por isso, o projecto husserliano procurou para a filosofia um lugar que só ela poderia preencher. A fenomenologia, como teoria filosófica, decorre do dinamismo espiritual atento e tudo aquilo que ostenta a

---

<sup>187</sup> «Na Fenomenologia de Husserl, certamente um dos instrumentos capitais da realização do Existencialismo, vê ainda Vergílio «muitos pontos de coincidência com a Fenomenologia do Espírito de Hegel. E desta coincidência objectiva entre os dois filósofos alemães são exemplo o constitutivo dinamismo do conceito de «verdade», entendida sempre como algo que há que conquistar, a significativa afirmação de que qualquer coisa que seja não é nunca a «coisa em si» que é (esse “fantasma” de Kant), mas que são os seus fenómenos que a são, ou seja, que uma coisa é só aquilo que a manifesta, bem como «uma certa absolutização da vivência, ou seja, do que do mundo em nós persiste como representação» (...) E nesta ínvia aproximação de Hegel a uma matriz existencialista encontramos essa «consciência infeliz» a que já fizemos alusão e que não é senão aquela íntima dilaceração que nos vem da «consciência das contradições» nesse penoso movimento dialéctico da superação da antítese por uma síntese a que sobrevirá uma nova tese, pronta a ser contrariada. E é aí que se pode identificar um sentimento, de algum modo homólogo àquele outro, o de «angústia», e que encontramos tão bem caracterizado em Kierkegaard. E eis como toda uma atmosfera tonificada pelo primado absoluto do real como vivência, isto é, enquanto conteúdo da consciência, se constitui no mundo em que vai medrar o pensamento vergiliano. E para ele contribuiu decerto o hegelianismo visto pelo lado do seu pantragismo, a intencionalidade de Husserl (...) e obviamente um existencialismo, nunca assumido, de Heidegger (Dasein), Jaspers, Sartre e outros. Desde logo, no que diz respeito a Husserl, mais importante do que a monumental mas fracassada empresa de garantir uma «firmeza para o pensar», é para Vergílio aquela sua forma original de solucionar o clássico problema do «nominalismo», ao definir o «universal» com “uma leitura constitutiva da realidade”.» SOUSA, José Antunes – *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua Obra Literária*. Covilhã: Lusofia Press, 2008, pp. 192-193.

designação de fenomenologia apresenta-se sempre conotado com uma filosofia construída através de um labor sóbrio e rigoroso.<sup>188</sup>

O final do século XIX trouxe a muito esperada crise do racionalismo, traduzindo a *débaçle* dos sistemas filosóficos que dominaram o pensamento ocidental durante muitos anos, não só a partir dos desenvolvimentos cartesianos, mas igualmente pelas diversas derivações que o pensamento de Descartes originou. A fenomenologia descobre as essências inerentes do aparecer, entendido como qualquer coisa da qual se está consciente e constituindo-se, este aparecer, enquanto manifestação da própria essência. A absolutização da Razão daria, contudo, lugar a uma nova realidade cultural, marcada pela ausência do absoluto e pela derrocada da tradição dos grandes sistemas filosóficos.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> «Para Husserl o grande erro de Descartes — filósofo que foi, aliás, o seu grande ponto de referência — foi o admitir que se podia pensar sem o pensado, que se podia conceber o homem como coisa pensante e não como coisa pensando o pensado. Assim Descartes teve de admitir o concurso de Deus e a ideia de que nos não poderia enganar para estarmos seguros de atingir o mundo real. Husserl prescinde do recurso a Deus mediante o que lhe parecia evidente e era que pensar era sempre pensar alguma coisa, porque não há pensamento ou consciência vazia, a si mesma confinada. Imediatamente Husserl envolve na sua filosofia o mundo real e põe em causa o cepticismo. Não há que discutir se a realidade é ou não atingida por nós, porque ela tem de sê-lo. Husserl há-de subir ao mundo transcendental, às operações mais altas do pensar mediante a «redução». Mas o mundo real jamais se separará da sua reflexão, porque a todos os níveis da reflexão está implícito o real, percebido mediata ou imediatamente. A intencionalidade será o ponto de partida, no seu reflectir, para o plano transcendental ou para o plano da relação originária com o real e que ele há-de decifrar para pôr em causa o que num apriorismo de Kant considera não uma radicalidade primeira, mas uma certeza segunda. O ponto de partida de Husserl é, portanto, uma indissolúvel união com o real. E esta dupla face da sua filosofia — a abstractização das ideias e a relação com o imediato concreto — será uma característica de toda a sua reflexão, como um motivo polémico sobre o seu pretendo idealismo — que o foi decerto, a seu modo, na primazia de uma das faces no todo do seu pensar. Não recusa ele assim esta designação, dado que lhe consignemos o carácter especial que esse idealismo assume e é a presença nele das raízes do real. A filosofia de Husserl é assim genericamente um ponto intermédio entre, por um lado, Descartes ou Kant, voltados para a subjectividade; e, por outro lado, um Locke ou mesmo Hume, fechados no empirismo do imediato.» FERREIRA, Vergílio — *Espaço do Invisível IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1995, pp. 292-293.

<sup>189</sup> «Mas antes deles, o que Husserl combate é o cepticismo que obsessivamente procurou anular. Diremos mesmo que através de toda a sua obra, Husserl não desiste de retornar a estes núcleos de discórdia, como se constantemente a dúvida o perseguisse. Dir-se-ia que o cepticismo não tinha já razão de ser, dada a intencionalidade, ou seja, a necessária união do sujeito e do objecto. Se pela *epochê*, ou seja, a «redução», ou seja, a suspensão do objecto, o seu «pô-lo de remissa» para a reflexão posterior, sublimada e transcendental, que há-de sobretudo operar na sua *Lógica*, se por essa suspensão se poderia imaginar que o real era esquecido, com insistência ele nos explica que não há um hiato, um espaço vazio entre o contacto com o mundo real e essa sublimação. Mas se em tal contacto com o real, ou seja, na intencionalidade, que ele chamava «evidência» (porque para ele a «evidência» não tem que ver com uma questão de sentimento ou de «psicologismo» — e o psicologismo será também uma sua *bête noire*) se na intencionalidade nós podemos enganar-nos, porque o que julgamos do real pode não

A ciência positiva preencheu o espaço vazio deixado pela filosofia especulativa acabando, posteriormente, por negar a concepção mecanicista do universo, admitindo um grau de indeterminação nos fenómenos, cujo comportamento futuro apenas se poderia prever mediante um cálculo probabilístico. A dualidade estabelecida entre idealismo e realismo, que caracteriza profusamente o pensamento filosófico, manteve em suspenso o insondável mistério da existência humana e remeteu para segundo plano uma abordagem mais aprofundada desta realidade, manifesta através da eliminação da subjectividade do homem, em virtude da persistente tentativa de aplicar à insondabilidade do mistério do homem as metodologias características das ciências físico-naturais.<sup>190</sup>

A denominada crise das ciências projectou a crise da civilização ocidental. O império da razão, que se julgava ter sido institucionalizado no rescaldo da revolução francesa e cuja expressão mais depurada sublinhava o culto da humanidade e a crença numa era de justiça e progresso, acabaria por dar lugar a uma realidade histórica estigmatizada pela guerra, pela hipertrofia do poder estatal, pela radicalização do mundo, no oposto binário que se estabelece entre desenvolvimento e subdesenvolvimento, e pelo consequente cepticismo do homem diante dos valores tradicionais da civilização cristã. Numa perspectiva antropológica, não restaram ao

---

ser o que se julga, o cepticismo combatido no seu ponto de partida pode recompor-se durante o processo judicativo.» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1995, pp. 293-294.

<sup>190</sup> «É de ponderar, em todo o caso, que as ciências positivas, que deveriam obter mediante estas meditações uma fundamentação absolutamente racional, se tenham tão pouco interessado por ela. Na nossa época, e não obstante o desenvolvimento fulgurante dos três séculos, sentem-se decerto inibidas pela falta de clareza dos seus fundamentos. Mas não lhes ocorre na remodelação dos seus conceitos básicos recorrer às meditações cartesianas. Por outro lado, é de monta que as meditações tenham feito época na filosofia num sentido muito singular e, sem dúvida, precisamente devido à sua retrocessão ao *ego*. Descarte inaugura, de facto, uma filosofia de tipo inteiramente novo. Esta, ao modificar todo o seu estilo, empreende uma viragem radical do objectivismo ingénuo para um *subjectivismo transcendental*, que em tentativas novas e, no entanto, sempre insuficientes, aspira a uma forma final pura. Não deveria, porventura, esta tendência contínua trazer em si um sentido eterno, para nós uma tarefa ingente, a nós imposta pela própria história, e na qual somos todos chamados a colaborar? A fragmentação da filosofia contemporânea no seu afã desnorteado dá-nos que pensar. Não há que atribuí-la ao facto de as forças provenientes das Meditações de Descartes terem perdido a sua vivacidade originária? Não deveria o único renascimento fecundo, que estas meditações despertam, consistir não em retomá-las, mas em descobrir primeiro na retrocessão ao *ego* o sentido mais profundo do seu radicalismo e os valores eternos que daí brotam? De todas as maneiras indica-se assim o caminho que levou à fenomenologia transcendental.» HUSSERL, Edmund – *Conferências de Paris*, Covilhã: Lusofia Press, 2008, p. 3.

homem dos finais do século XIX e dealbar do século XX outras alternativas que não fossem o dobrar-se sobre si próprio, mergulhar na sua subjectividade e inquirir sobre a finitude do quotidiano, procurar um ponto de equilíbrio centralizador do pensamento nos caminhos misteriosos e imbricados da vida e da existência, como forma de reagir à violenta subtracção da crença na razão e roupagens conceptuais artificiais com que o idealismo alemão revestiu o espírito. Seria, por isso, necessário regressar ao sentimento do mundo da vida para, desta forma, regressar às próprias coisas, no entender de Husserl, e dissolver a tradicional dualidade epistemológica entre sujeito e objecto, na unidade vivencial da correlação fenomenológica que se estabelece entre a consciência e o mundo.<sup>191</sup>

O que está implícito nestas afirmações é que, ao denominado sujeito puro neo-kantiano, se sobrepôs o *sujeito concreto*, na sua singularidade dramática, e historicamente comprometido com o drama da vida, do projecto existencial e da humanidade. Esta circunstância acabaria por se traduzir na exigência de um maior rigor investigativo da área de conhecimento, afectando de forma transversal as ciências e, paradoxalmente, a própria filosofia.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> «É de um modo cartesiano que, enquanto filósofos radicalmente incipientes, queremos meditar, decerto em reformulação crítica permanente das velhas meditações cartesianas. O que nestas era simples situação embrionária deve ser levado a franco desabrochamento. Começamos, portanto, cada qual por si e em si, com a decisão de pôr fora de vigência todas as ciências que previamente nos são dadas. O objectivo perseguido por Descartes, da fundamentação absoluta das ciências, não o deixamos fugir, mas, antes de mais, nem sequer se deve pressupor como asserção prévia a sua possibilidade. Contentamo-nos com a nossa inserção no agir das ciências e com tirar daí o ideal da cientificidade como aquilo a que a ciência aspira. De acordo com o seu intuito, nada deve valer como realmente científico que não seja fundamentado mediante plena evidência, isto é, que não tenha de se legitimar pelo retorno às próprias coisas ou aos estados de coisas numa experiência e evidência originárias. Assim guiados, tomamos como princípio, enquanto filósofos principiantes, só julgar em evidência e examinar criticamente a própria evidência, e isto, claro está, também com evidência. Tendo, de início, posto as ciências fora de vigência, encontramos-nos então na vida pré-científica, e aqui também não faltam evidências, imediatas e mediatas. É isto, e nada mais, que temos à partida.» HUSSERL, Edmund – *Conferências de Paris*, Covilhã: Lusofia Press, 2008, pp. 3-4.

<sup>192</sup> «Mas Husserl anota duas coisas importantes e é que, por um lado, toda a correcção possível é ainda feita em função de uma nova intencionalidade; e, por outro lado, que, deste modo, a verdade imutável não existe senão no infinito do horizonte. Assim é que não podemos sair da fundamental união de um sujeito e objecto, porque de nada mais dispomos para uma aferição do que da própria «evidência», da própria revelação do real. Eis porque nele a adequação da tradicional definição de verdade tem de ser revista, se não mesmo posta de parte. A verdade era definida como *adequatio rei ei intellectus*, adequação da coisa e do entendimento — o que implicava que de um lado estava a «coisa e do outro a «intelecção. Ora se o sujeito e o objecto se unem intrinsecamente no acto da intencionalidade, a adequação só pode fazer-se entre um acto intencional e outro. O cepticismo só poderia entender-se se

O esforço positivista na transição dos séculos XIX para XX, procurou que a filosofia se transformasse numa espécie de centro de coordenação de todos os esforços de compreensão da complexidade dos movimentos sociais. Este esforço justificou-se em virtude da acção das diferentes ciências positivas e teve com intuito eliminar a experiência subjectiva e transformar a vida e a existência do homem numa narrativa físico-natural. Neste contexto intelectual e cultural, a fenomenologia husserliana ousou definir um caminho divergente das tentativas de naturalizar a experiência subjectiva do homem no curso das suas vivências mundanas, ao propor para a filosofia uma concepção de ciência que estivesse mais estreitamente vinculada à metafísica, de tal forma que a própria fenomenologia seria considerada como modelo de rigorosa ciência filosófica.<sup>193</sup>

Nesta perspectiva, a fenomenologia centra-se, por isso, num regresso às tradicionais tarefas da filosofia, à intencionalidade da consciência e à recusa da dicotomia sujeito-objecto, tentando descrever o que nos é dado experiencialmente, sem esclarecer preceitos ou especulações hipotéticas, visando um regresso à mesmidade das coisas, por clara oposição à sua concepção pré-fabricada. A fenomenologia husserliana optou por não fazer especulações intelectuais sobre a

---

houvesse uma verdade de *fora do homem* e com ela dubiamente nos confrontássemos. O cepticismo só poderia entender-se se no nosso horizonte houvesse um nosso destino de deuses. Eis porque Husserl combate (mas sobretudo no começo, por altura de *A Filosofia como Ciência de Rigor* — e não no fim, quando, já no termo da *Lógica*, ele nos fala do absoluto da verdade no infinito do horizonte...), eis porque ele combate o relativismo histórico ou historicismo, visando sobretudo Hegel, como um espectro do cepticismo.» FERREIRA, Vergílio — *Espaço do Invisível IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1995, pp. 294-295.

<sup>193</sup> «Não deixa, porém, de também nos embaraçar o facto de Husserl incessantemente retomar alguns dos seus temas para interminavelmente os refundir. Da sua obra se pôde assim já dizer que ela «é o tipo da obra não resolvida, embaraçada, emendada, arborescente». Acresce o facto, enfim, de que a obra de Husserl, desde as *Investigações Lógicas*, aos últimos trabalhos *Erfahrung und Urteil* e *Crise*, se opera numa evolução quase circular. Com efeito, as *Investigações*, desbravando o terreno pela defesa do rigor do pensar e pelo ataque sobretudo ao psicologismo em voga, fixam fundamentalmente a origem do *a priori* na «intuição categorial»; as *Ideias*, porém e sobretudo as *Meditações Cartesianas* dir-se-iam esquecer a realidade objectiva de que se partiu para uma constituição do pensar num domínio transcendental; enfim, os últimos trabalhos remetem de novo para o mundo concreto, sendo porém aí menos visível a fundamentação rigorosa das *Investigações* (em que todavia, da primeira para a última, dir-se-ia haver também já uma quebra de radicalismo) e estabelecendo-se, por outro lado, mais nítidas, relações com a problemática existencial, regressando-se, de algum modo a uma dimensão «psicológica», com a acentuação do «eu» no conhecer, problematizando-se a História e dando-se a esse problema um prolongamento ético.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio — *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp.11-12

realidade, procurando uma saída para o impasse no qual tinha caído a filosofia, nos finais do século XIX, quando os realistas afirmaram que o objecto existia independente e contrariando a convicção de que o sujeito era prioritário nesta narrativa da relação sujeito-objecto.<sup>194</sup>

A fenomenologia husserliana relaciona-se com o imediato de toda a experiência, na medida em que os fenómenos são compreendidos como dados, mediante uma *presentividade* imediata e irreduzível, que procura as qualidades formais da realidade concreta que os seres humanos reconhecem como sua experiência, ou seja, o essencial imanente no particular, equivalendo à verdade do dado. A fenomenologia de Husserl surge para refutar o psicologismo, cujo objectivo era transformar-se numa modalidade de resolução de alguns problemas que se colocaram, quer à teoria do conhecimento, quer à ciência, cedendo a uma tentação cartesiana que visou conceber a consciência como coisa ou realidade substancial.<sup>195</sup>

A psicologia procurou, desde sempre, aplicar o método experimental ao estado da vida anímica de animais e de seres humanos, com o objectivo de se constituir como *física da alma*, recorrendo a uma pretensa e definitiva fundamentação do conhecimento, alegando que este corresponderia a um acontecimento psicológico. Os

---

<sup>194</sup> «Sendo a Fenomenologia, como dissemos, fundamentalmente um método destinado a uma qualquer específica e ulterior análise, ou até a uma eventual organização sistemática, é extremamente difícil, quase desencorajante, ordenar num todo as suas proposições: há que orientarmo-nos nela como num «labirinto de muitas entradas e talvez de muitos centros, relativos de cada vez a perspectivas diferentes da obra em conjunto» (P. Ricoeur). O seu objectivo imediato e fundamental é garantir o pensar em segurança inabalável e é nesse sentido que a Fenomenologia se ordena. O seu ponto de partida é assim a nossa imediata relação com o mundo e o estatuto original do conhecer assentará portanto no original intuir desse mesmo mundo. Deste modo, o primeiro conceito a fixar na Fenomenologia, o fio condutor de todas as operações fenomenológicas, o dado basilar em que se implicam todas as consequências a esclarecer ulteriormente, é o que se implica na chamada «intencionalidade». “A formulação elementar dessa intencionalidade» é a que se explicita no princípio de que toda a consciência é consciência de alguma coisa”. SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 16.

<sup>195</sup> «Ela proclama, com efeito, obsessivamente, o retorno às próprias coisas — sendo que, ressalvemos, as «coisas não são necessariamente a realidade material, mas tudo o que constitui a zona de aplicação fenomenológica e, portanto, também as coisas «ideais». Mas a realidade material é o ponto de partida para toda a fenomenologia — que a tudo se aplica, de facto, excepto a ela própria, como não há ideia de uma ideia, como de um edifício se pode, em princípio, ver tudo, excepto esse edifício. Porque a ideia de uma ideia já implicaria essa ideia e a fenomenologia de si própria já a implicaria também a ela. O empirismo observa que tudo é indução a partir da experiência, sendo dela que retiramos o pensar.» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1995, pp. 295-296.

esforços da *física da alma* acabaram por redundar absurdos. A psicologia tentou fechar sobre si mesma o círculo da objectividade científica, mas acabou por conseguir apenas os limites epistemológicos da ciência. Sem sacrificar a diversidade da experiência e acolhendo os contributos da psicologia, sociologia e história, Husserl procurou encontrar um método que possibilitasse pensar o princípio das ciências do homem e a condição da filosofia.<sup>196</sup>

A fenomenologia husserliana empreendeu, por isso, uma reflexão em torno do significado ou essência da experiência da consciência, mediante o estudo dos fenómenos da consciência, de modo a circunscrever as raízes da racionalidade subjacente à experiência humana, distinguindo, em razão disto, mesmo o acto de saber, ou *noese*, do objecto ou *noema*, existente ou imaginário, pois estar consciente equivale a experienciar um acto de saber, em que o sujeito é apresentado como um objecto.<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> «No mesmo afã não apenas de valorizar mas de identificar a fenomenologia, Husserl frisa obstinadamente, contra os que assim não julgavam que ela não é um psicologismo. A objecção tem que ver com ser uma operação psíquica a operação fenomenológica. Ora também uma operação matemática o é e ninguém afirmaria que ela é um saber psicológico. A psicologia é uma ciência positiva e a fenomenologia uma ciência da ciência. Tal como a matemática, a sua validade é independente do domínio em que se opera. Assim o domínio lógico — anotei um dia — é ideal e absolutamente rigoroso, válido objectivamente até mesmo para seres diferentes de nós, que, divergindo de nós no ajuizar do erro e da verdade (ou seja, nos actos do juízo) teriam de manter intactas a verdade e o erro (ou sejam, as propriedades do juízo). O erro do psicologismo está em que mistura domínios diferentes, associando leis lógicas com o condicionamento da sua operação. Deste modo, são os próprios princípios derivados da operação fenomenológica que assistem à psicologia, como a qualquer ciência, e lhe dão o seu suporte. O objectivo da fenomenologia é assim diferente do da psicologia e visa não a apreensão dos factos naturais e empíricos do sujeito, mas uma radicalidade do pensar que supera o indivíduo e o seu condicionamento subjectivo. Ela está acima de cada um de nós, embora seja em nós que se opera. Portanto, Husserl perseguiu obstinadamente uma fundamentação decisiva e radical para o pensar.» FERREIRA, Vergílio — *Espaço do Invisível IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1995, p. 297.

<sup>197</sup> «O eu-objecto forma um todo que só não é indissolúvel exactamente porque nos sabemos a nós, porque somos conscientes, ou seja, porque somos livres, Não se trata de um «pressuposto», se por tal entendemos uma orientação prévia do questionar (que existe em todo o questionar, mesmo o de quem um questionar ponha em causa): trata-se de uma imediata evidência. Assim, pois, Husserl se situa aquém, num domínio de raízes, em relação a quantos pretendem ainda «demonstrar» que o mundo real existe e que a ele podemos aceder. O ser sempre a consciência uma «consciência de algo» é um ponto de partida axiomático, como numa específica dimensão existencial é um facto irreduzível o «estar no mundo». Decerto, inúmeras dificuldades se implicam neste princípio geral e que não podemos elucidar aqui. Digamos no entanto que Husserl— como frisaremos adiante a propósito da «redução» - pretendendo dar à visão do mundo um estatuto de consciencialização, fundando o absoluto do conhecer na matéria da consciência, convertendo os dados da experiência no objecto do conhecimento ao qual interioriza e absolutiza, Husserl veio a ser acusado de «idealismo subjectivista», ele que precisamente pretendia radicar no real a segurança do saber. Mas se é certo que para ele só é



Em virtude desta situação, a fenomenologia procedeu à distinção entre percepção e intuição. O sujeito pode perceber e estar consciente do facto que percebe um objecto, mas sem que contudo entenda a sua essência, o seu princípio de ser e a sua identidade. A intuição de um objecto é a fonte de significado e inteligibilidade dos fenómenos, tomados na sua particularidade. Esta abordagem fenomenológica consiste no carácter discriminatório do que é dado de forma imediata na consciência e que corresponde à vivência, ou seja, aquilo que pode ser considerado como *presencialidade* vivida. Os conteúdos desta consciência são o que aparece verdadeiramente à própria consciência: os fenómenos. É a descrição desta fenomenalidade que está subjacente à constituição do objecto da fenomenologia.<sup>198</sup>

O contributo fenomenológico husserliano indica-nos que os seus objectivos principais se prendem com o que podemos considerar ser a descrição do que a consciência é, ou seja, dos actos psíquicos tal como se dão à consciência e da

---

indiscutível a imanência à consciência do seu objecto, ou seja, o próprio pensamento, ou seja ainda aquilo que se converteu em matéria do pensar; se é certo que para ele, contrapostamente, o que é duvidoso é o objecto transcendente, ou seja o objecto fora da verdade é que ainda por virtude da «intencionalidade» ele afirma uma ligação do conteúdo do pensamento, ou antes, da formulação do pensamento (*a noese*), com o visar o objecto transcendente (*o noema*). Toda a sua investigação se mantém assim num equilíbrio entre o que diríamos um empirismo extremo e um extremo subjectivismo, como a propósito da «intuição categorial» poderemos ver melhor.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p.17.

<sup>198</sup> «Se a consciência é sempre «consciência de algo», nós poderemos já anotar outra consequência de grande relevo no pensamento de um Sartre e é que tal consciência se determina profundamente por ser apenas uma relação com esse «algo», ou, na terminologia sartriana, um «nada». Descartes considerava a consciência como «alguma coisa»; Sartre considerando-a apenas uma operação de nós, um facho iluminador, uma constante fuga a si, virá a radicar nisso o que ele concebe como a fatalidade da nossa liberdade. Tal liberdade, aliás, começa precisamente em que, tendo nós consciência de algo, temos uma paralela e implícita consciência de nós, ou seja, temos consciência de que *não somos* esse algo: se eu tenho consciência deste papel em que escrevo, é porque tenho consciência de que o vejo, e, embora implicitamente de que o não sou, ou seja, de que sou consciente de mim. Adiantemos desde já que isso precisamente que me separa do animal. Porque o animal vive *colado* às coisas que determina nos estritos limites de uma acção-reacção não se sabe a si próprio enquanto as vê, não as cinge de negação, não as determina verdadeiramente, não as visa com «intencionalidade» ou seja com uma intenção, um fim especial e consciente, não é, em suma, «livre». Na união eu-objecto, na presença de uma consciência à coisa, não há, pois, separação, a não ser a promovida por esse «nada» que nos permite saber mo que somos e que nos não confundimos, portanto, com aquilo que visamos. E é exactamente este não confundirmo-nos com o objecto, este podermos como que pô-lo à distância, perspectivá-lo, enfrentá-lo, que leva o fenomenólogo (um Husserl e mormente um Heidegger e um Sartre) a, considerar a consciência como projecção de si, como *ek-stase*, fuga de si, não possível coincidência consigo. Assim a relação eu -objecto não se opera segundo a velha imagem de continente-conteúdo «como numa caixa», na expressão de Husserl, ou segundo a velha imagem «alimentar», na expressão de Sartre.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p.18.

intencionalidade que lhe é inerente, pois a consciência será sempre consciência de alguma coisa, o que equivale a afirmar que os actos psíquicos contêm intencionalmente um objecto que se lhes opõe e um sentido, ou sentidos, ontológicos, manifestos a partir das evidências com que estes actos psíquicos se apresentam. A mente assume, neste contexto, uma atitude não dogmática e puramente descritiva, relativamente ao que é imediatamente dado à consciência vivente.<sup>199</sup>

A perspectiva husserliana não considerou os estados psíquicos enquanto fenómenos psíquicos relacionáveis com as respectivas condições físico-fisiológicas nem com os objectos, enquanto seres cuja existência transcende a mente que os percebe ou representa. O esforço husserliano foi, contrariamente, no sentido de transformar a epistemologia tradicional da época, através de uma *suspensão* das problemáticas que pretendeu investigar, ou seja, fez *suspender o juízo* sobre todas estas problemáticas, na expectativa de mostrar que uma das grandes inovações da fenomenologia passava pela demonstração da existência de um amplo domínio inexplorado, referente à descrição da consciência pura e do que lhe é imediatamente presencial, estabelecendo, por conseguinte, a partir desta realidade, uma metodologia apropriada.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> «Kant, como sabemos, distinguia *fenómeno* de *númeno*, ou seja; a aparência, da coisa em si, declarando que só os fenómenos nos eram acessíveis. A Fenomenologia, porém, e logo desde Husserl, reconhece o objecto na sua própria manifestação; e um Sartre pôde assim dizer na primeira frase de *L'Être et le Néant* que «o pensamento moderno realizou um progresso considerável, ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam». Na sucessão indefinida dos aspectos sob que um objecto se me revela, são esses aspectos, os fenómenos (que eu sintetizo) que apenas dizem tal objecto; ou, o objecto é, reduz-se a esses mesmos aspectos. Por «objecto», porém - digamo-lo de passagem — ou por «fenómenos», não indicamos apenas o que se nos revela apenas num domínio «físico» imediatamente e estritamente sensível (que, como veremos adiante, é para Heidegger um domínio secundário) mas sim tudo o que se manifesta: «um sentimento, uma obra de arte, uma instituição política, uma cultura, uma doutrina filosófica “manifestam-se” tão realmente como uma cor, embora de uma maneira diferente.» E anotemos ainda, de passagem também, que para um Heidegger e de acordo com uma sua tendência de inesperado esclarecimento às vezes artificioso - tal distinção *fenómeno-númeno* não a estabeleceu Kant para o conhecimento humano: implicou, aí, sim, apenas uma distinção do conhecimento humano e divino. Para o homem, os fenómenos seriam de facto o modo de se apresentar o ser; mas Deus, corno saber infinito, não atingiria o mesmo ser por esses fenómenos (visto que o criou); ele existe-lhe em si mesmo, tal como surgiu no mesmo Deus, Criador, no acto da criação. (A coisa será pois a mesma para Deus ou para o homem, embora seja diferente o modo de a conhecer.)» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp.19-20.

<sup>200</sup> «Consideremos: como filósofos meditando radicalmente, não temos agora uma ciência para nós vigente, nem um mundo que para nós exista. Em vez de pura e simplesmente existir, isto é, de vigorar

A fenomenologia husserliana não considerou a metodologia das ciências naturais nem o criticismo apriorístico e procurou descrever e analisar metodologicamente aquilo que se dá imediatamente à consciência vivente. *Suspendeu* os objectos, como se estivessem fora do mundo, e entendeu por objecto aquele que é real, mas também aquele que é ideal, isto é, aquilo que é do domínio *material* e aquilo que é do domínio do *dever ser*. O princípio subjacente à suspensão judicativa husserliana situa-se, exclusivamente, no mundo do pensado, com o propósito de lhe capturar os seus múltiplos significados. A investigação fenomenológica de Husserl conduziu, por isso, à apreensão daquilo que é dado à consciência, no que a consciência tem de primordial e presencial na sua imediatidade.<sup>201</sup>

---

para nós naturalmente na crença do ser da experiência, ele é para nós apenas uma simples pretensão de ser. Isto concerne a todos os outros eus, de modo que legitimamente não podemos em rigor falar no plural comunicativo. Os outros homens e animais são para mim apenas dados em virtude da experiência sensível de cuja validade, enquanto posta em questão, não me posso servir. Com os outros perco também decerto todas as formas da socialidade e da cultura, numa palavra, todo o mundo concreto é para mim, em vez de existente, apenas um fenómeno de ser. Mas independentemente do modo como se atenha à pretensão de realidade deste fenómeno de ser, se ser ou aparência, ele próprio como meu fenómeno nada é, mas precisamente aquilo que em toda a parte torna possível para mim o ser e a aparência. E de novo: se me abster, como em liberdade poderia fazê-lo e efectivamente fiz, de qualquer crença na experiência, de modo que para mim o ser do mundo da experiência permaneça fora de vigência, então esta minha abstenção é o que é em si, mais a corrente inteira da vida da experiência e de todos os seus fenómenos singulares, as coisas e os outros homens e os objectos culturais aparentes, etc. Tudo permanece como estava, só que não o assumo simplesmente como existente, antes me abstenho de toda a tomada de posição quanto ao ser e à aparência. Devo igualmente abster-me das minhas outras opiniões, dos meus juízos, das minhas tomadas de posição valorativas na referência ao mundo, enquanto pressupõem o ser do mundo, e também para eles o abster-me não significa o seu desaparecimento enquanto simples fenómenos. Por conseguinte, esta inibição universal de todas as tomadas de posição frente ao mundo objectivo, à qual damos o nome de *epoché fenomenológica*, torna-se justamente o meio metódico pelo qual me apreendo puramente como aquele eu e aquela vida da consciência na qual e para a qual todo o mundo objectivo é para mim, e é tal como para mim é. Tudo o que é mundano, todo o ser espaço-temporal é para mim em virtude de o experimentar, percepção, recordar, de algum modo o pensar, julgar, valorar, desejar, etc. Tudo isto é designado por Descartes, como se sabe, com o título *cogito*. O mundo em geral é para mim apenas o que existe conscientemente e para mim vigora em tais *cogitationes*. *Dessas cogitationes recebe ele todo o seu sentido e toda a sua vigência de ser*. Nelas decorre toda a minha vida mundana. Não posso viver, experimentar, pensar, valorar e agir em nenhum outro mundo que não tenha o sentido e a validade em mim e a partir de mim próprio. Se me elevar acima de toda esta vida e me abster de toda a realização de qualquer crença no ser, a qual supõe justamente o mundo como existente, se dirigir exclusivamente o meu olhar para esta própria vida enquanto consciência do mundo, então ganho-me a mim como o ego puro com a corrente pura das minhas *cogitationes*.» HUSSERL, Edmund – *Conferências de Paris*, Covilhã: Lusofia Press, 2008, pp. 5-7.

<sup>201</sup> «A *epoché* livre, quanto ao ser do mundo que aparece e que para mim vale como real – como real na primitiva atitude natural –, mostra o maior e mais maravilhoso de todos os factos, a saber, que eu e a minha vida permanecemos intocados na minha vigência de ser, quer o mundo exista quer não, quer se decida a seu respeito seja o que for. Se afirmar na vida natural: “Sou, penso, vivo”, então estou a

A consciência é considerada, na fenomenologia husserliana, como centro de intencionalidade. É a ciência daquilo que aparece à consciência e que a consciência intui, não a ciência dos factos ou realidades *espácio-temporais* do mundo físico-natural. Neste contexto, aos fenómenos ou dados presentes à consciência, correspondem essências, mediante as quais as experiências e os dados ou fenómenos se situam e ordenam, numa região que representa uma suprema unidade genérica relativa a estas experiências, fenómenos ou dados, pois cada região de objectos possui uma ontologia regional, na qual estes objectos possuem uma modalidade de ser que lhes é própria e um modo especial de se tornarem objectos da consciência.<sup>202</sup>

O esforço fenomenológico de Husserl tornou possíveis duas inquirições: a inquirição noética, orientada para o sujeito, e a inquirição noemática, orientada para os correlatos da intencionalidade. A *noese* e o *noema* constituem, deste modo, duas polaridades fenomenológicas da análise husserliana. Cumprido este breve excurso sobre a importância que se reconhece ao contributo de Husserl para o pensamento

---

afirmar: eu, esta pessoa humana entre outros homens no mundo, que me situo graças ao meu corpo no complexo real da natureza, no qual se inserem também as minhas *cogitationes*, as minhas percepções, recordações, juízos, etc., como factos psicofísicos. Assim concebidos, sou eu e somos nós, homens e animais, temas das ciências objectivas, da biologia, da antropologia e zoologia, e também da psicologia. A vida psíquica, de que toda a psicologia fala, é entendida como vida psíquica no mundo. A *epoché fenomenológica*, que o percurso das meditações cartesianas depuradas exige de mim enquanto filósofo, exclui do meu campo judicativo não só a vigência do ser do mundo objectivo em geral, mas também as ciências mundanas, e até já como factos do mundo. *Para mim não há, portanto, nenhum eu e nenhuns actos psíquicos, fenómenos psíquicos no sentido da psicologia*: para mim, por conseguinte, também não existo como homem, não existem as minhas próprias *cogitationes* como componentes de um mundo psicofísico. Em vez disso, porém, ganhei-me a mim mesmo, e ganhei-me simplesmente como aquele eu puro com a vida e as faculdades puras (por exemplo, com a faculdade evidente: posso suspender o meu juízo), pelas quais o ser deste mundo e qualquer essência têm para mim sentido e vigência possível. Se o mundo se diz *transcendente*, pois o seu eventual não-ser não elimina o meu ser-puro, antes o pressupõe, então este meu ser puro ou o meu eu puro diz-se *transcendental*. Mediante a *epoché* fenomenológica reduz-se o eu humano natural e, claro está, o meu, ao transcendental; e é assim que se entende a elocução acerca da redução fenomenológica.» HUSSERL, Edmund – *Conferências de Paris*, Covilhã: Lusofia Press, 2008, pp. 8-9.

<sup>202</sup> «E, do mesmo modo, a lembrança clara ou vaga é lembrança da casa representada vaga ou claramente, e o juízo, ainda que errado, é um juízo deste e daquele estado de coisas visado, etc. A propriedade fundamental dos modos de consciência, que o eu vive como eu, é a chamada intencionalidade, é sempre ter consciência de alguma coisa. A este *quid* da consciência pertencem os modos de ser como existente, ser presumido, não-ser, mas também os modos do ser-aparência, ser-bom ou ser-de-valor, etc. A experiência fenomenológica enquanto reflexão deve manter-se afastada de todas as invenções construtivistas e, como genuína, deve tornar-se muito concreta, justamente com o conteúdo de sentido e de ser com que ela surge.» HUSSERL, Edmund – *Conferências de Paris*, Covilhã: Lusofia Press, 2008, pp. 11-12.

contemporâneo importa, então, tornar perceptível em que medida e com que profundidade a sua fenomenologia se manifesta presente no pensamento e na obra de Vergílio Ferreira.<sup>203</sup>

Estamos convictos que Vergílio Ferreira, por força da sua profunda sensibilidade estética e da sua crença de que a base de toda a Arte era a sensação, terá sido sempre intelectualmente filiado numa linhagem fenomenológica. Nesta circunstância, Hegel, Husserl e posteriormente Heidegger, acabam por fazer todo o sentido na dotação de maior consistência ao pretens projecto intelectual e filosófico vergiliano, ajudando a tornar compreensível o seu itinerário pelos caminhos da fenomenologia.

Não estaremos a cometer nenhuma ousadia ao afirmar que, neste itinerário fenomenológico, os três autores germânicos funcionam como etapas ou fases de desenvolvimento do pensamento vergiliano. Mas vamos mais longe e afirmaremos que Platão e Santo Agostinho constituíram o prelúdio hegeliano no pensamento e obra do escritor, do mesmo modo que Husserl e Heidegger se assumem como desdobramentos ou actualizações hegelianas na obra de Vergílio Ferreira. A todos eles o pensamento vergiliano acolheu, e plasmou-os sob diferentes formas e intensidades na sua obra. A estreita ligação que se estabelece entre a obra de Vergílio Ferreira e a fenomenologia husserliana apresenta os seus contornos mais vinculados nesse símbolo da ficção vergiliana, e verdadeiro clássico da literatura, que é *Aparição*. Nesta obra parece evidente o esforço de constituição de um *ver* fundacional.<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> «O real demarca os limites de urna interpretação; mas essa interpretação, essa doação de sentido é do sujeito que o observa. Não há assim nem uma indução empirista a partir da experiência, porque a ela vai o sistema interpretativo, a doação de sentido que é nossa, nem há unia afirmação de discreta subjectividade, porque do real vêm os dados a que ela se aplica. Desta osmose nunca Husserl nos deu a explicação, propondo - a ela própria como explicação. Mas decerto tal explicação não existe pela referida impossibilidade de uma fenomenologia da fenomenologia, Nós somos como somos e disso dizemos apenas que é um facto. Como observa Husserl, nem Deus podia fazer que pensássemos de modo diferente, a manter ele em nós a estrutura que nos constitui. Pensar fenomenologicamente é, portanto, uma necessidade em nós, de acordo com o nosso modo de ser. Como a uma teoria científica, aliás, nós avaliamo-la em função do seu Poder explicativo e esse a fenomenologia tem-no, mormente, como dissemos, na fundamentação originária da Lógica.» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1995, p. 296.

<sup>204</sup> «Do sistema husserliano alguns aspectos há que se revelam de particular interesse para Vergílio Ferreira e que, à continuação, referenciamos apenas ao de leve. Antes do mais, a radicalidade da

Nesta súbita fulgurância de uma visão telúrica aparicional, um autêntico estremecimento ontológico, uma *αλήθεια*, cuja durabilidade instantânea acontece no ínfimo segmento de tempo, que contém o fragmento momentâneo de uma visão de transcendência que ocorre de forma súbita e multifacetada, pois tanto pode aparecer num objecto banal, quanto na singular imediatidade do voo de um pássaro a rasgar o fio de ar que o sustém e que provoca no sujeito uma impressividade de transcendência, que o convoca para a urgente inevitabilidade da *suspensão judicativa*.

Semelhante visão inesperada, surpreendente e *espantosa* da transcendência, sugere que, no que se refere à intencionalidade da consciência, é o próprio ser que se manifesta à consciência e não a aparência do objecto. Este facto assumiu particular relevo em Vergílio Ferreira, no anteriormente mencionado esforço de constituição do *ver* fundacional, fundamentador e fundante, que teve como propósito maior a redescoberta ou evidência originária do *ver*, enquanto emoção estética que parece ser, não só, uma redescoberta, mas uma reconstrução substancial de uma visão antropológica do homem, que lhe restitui na brevidade do tempo um eterno agora.<sup>205</sup>

---

vivência fenomenológica que resulta da exclusividade fenomenal do ser das coisas. Tudo pela redução que é duplamente transcendental: por dar-se o fenómeno única e simplesmente na *consciência* e pelo *acto* mesmo da consciência que é a redução. Uma consciência que, sendo subjectiva, é transcendental enquanto fonte constituinte das condições das coisas. Mas é ainda transcendental a redução por ser «o que constitui a ‘qualidade’, a ‘propriedade’, o ‘momento’ em que tudo coincide pelo simples facto de ser». E nessa radical coincidência todos os modos de ser se unificam no *acto fundacional* de simplesmente ser. Porque esta consciência, sede absoluta do fenómeno, é também a sede do que é fenómeno absolutamente, não devendo ser tomada na sua clássica acepção psicológica, já do âmbito segundo de uma mera qualificação factológica. É, decerto, nesta radicalidade fenomenológica que o pensar vergiliano se instala. (...) Essa vivência originária do ser, que tão decisivo eco teve em Vergílio prende-se, com efeito, com aquilo que considera a “ideia-base de Husserl” e que “é a que se determina na descida às origens pela “intencionalidade”». SOUSA, José Antunes – *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua Obra Literária*. Covilhã: Lusofia Press, 2008, pp. 192-193.

<sup>205</sup> «Husserl retoma assim a «repetição» kierkegaardiana no regresso às origens que o uso prático e utilitário da geometria recobriu de esquecimento. É, aliás, com essa reactivação, como o operar retroactivamente a evidência da geometria, que se pode realizar a História na sua autenticidade apriorica, na sedimentação do seu sentido originário. O mesmo no referente à filosofia e à ciência, em que se exigiria igualmente uma idêntica reactivação. Inserido, todavia, na questionação lógica, há um problema particularmente importante e que remete para outras obras husserianas, nomeadamente as *Meditações*, e derivadamente para o existencialismo, a saber: o problema do «eu» e do «outro» — e já anteriormente o problema do «tempo». Com a já referida recusa da «mundanidade», do que é exterior à estrita radicalização do pensar, Husserl evita um outro tipo de radicalismo que tem que ver com o ser-se e subsidiariamente o sentir. Husserl fixa-se, apesar de tudo, numa certa exteriorização, numa certa superfície ou mecanismo dos actos judicativos, e é assim impermeável ao domínio que isso exceda e tem que ver com a profundidade de nós, o halo de mistério que ao ser do homem envolve, detendo-se

No pensamento e na obra vergiliana, julgamos amplamente presente a perspectiva husserliana do retorno às próprias coisas, mas não só. Parece-nos igualmente notório o regresso ao sentido do mundo da vida de Dilthey, que acaba por entroncar no âmbito da afirmação husserliana, embora lhe possam ser atribuídos alguns aspectos de índole diferencial, os quais não cabe aqui esclarecer porque extrapolam o âmbito da nossa inquirição.<sup>206</sup>

---

prudentemente à porta dele ou rotulando - puramente de «enigma», como, aliás, será justo talvez. O «eu» irrompe na dilucidação husserliana já desde longa data desde quando se enfrentou com a questão de primazia a conceder ao sujeito ou ao objecto na íntima união dos dois, referida à intencionalidade. Mas poucas vezes como na Lógica o acento se terá posto no sujeito a propósito dessa união. Já se tem acentuado que tal união não constitui a maior originalidade de Husserl, não apenas porque a intencionalidade lhe veio de Brentano, mas ainda porque já Kant afirmara a correlação com o «eu» em todas as experiências do real, para lá do que já um dia pude acentuar sobre a questão da «leitura» do *apriori* nesse mesmo real. Importa-me tão-só sublinhar aqui o claro predomínio do «eu» na situação intencional pelo predomínio da doação de sentido; e de seguida reflectir um pouco sobre a natureza deste eu, reflectida sobretudo na filosofia de Sartre. Assim, segundo Husserl, sendo a experiência a «consciência de estar junto das próprias coisas e a consciência de as apreender», essa experiência é o que está aí para mim que a apreendo e tem o sentido que lhe atribuo pela efectuação da «intencionalidade». Ou: «para mim nada existe que não provenha da minha própria *efectuação* de consciência, *actual* ou *potencial*; «não há ser ou ser-assim para mim (enquanto realidade ou possibilidade) se não for enquanto *válido para mim*». Ou ainda: “Seja o que for que enfrente enquanto objecto existente, recebeu para mim [...] todo o seu sentido de ser da minha intencionalidade efectuante e não há o menor aspecto deste sentido que fique subtraído à minha intencionalidade.” Ou finalmente: há a «necessidade de partir da subjectividade própria de cada um» e assim temos de verificar que «antes de mais (estou) sempre eu e ainda eu». FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1995, pp. 302-303.

<sup>206</sup> «A vida proporciona deste modo a si, a partir de cada indivíduo, o seu próprio mundo. A raiz última da mundividência é a vida. Espalhada pela Terra em incontáveis decursos vitais singulares, vivida de novo em cada indivíduo e, visto que se subtrai à observação como simples instante do presente, retida no eco da recordação, por outro lado, por se ter objectivado nas suas manifestações, é mais plenamente apreensível, segundo toda a sua profundidade, na compreensão e na interpretação do que em toda a percepção e captação da própria vivência – a vida encontra-se presente no nosso saber em formas inumeráveis e, no entanto, mostra por toda a parte os mesmos rasgos comuns. Entre as suas formas diversas realço uma. Aqui não explico, não classifico, descrevo somente o facto em si, que qualquer um pode observar. Cada pensamento, cada acção interna ou exterior sobressai como uma ponta concentrada e irrompe em frente. Mas também experimento um sossego íntimo; é um sonho, um jogo, uma diversão, uma contemplação e uma ligeira animação – como um subsolo da vida. Não capto nela outros homens e coisas apenas como realidades que se encontram comigo e entre si numa conexão causal: referências vitais partem de mim para todos os lados, relaciono-me com homens e coisas, tomo posição perante eles, satisfaço as suas exigências a meu respeito e deles espero algo. Alguns tornam-me feliz, ampliam a minha existência, acrescentam a minha força; outros exercem sobre mim uma pressão e restringem-me. E onde quer que a precisão da direcção singular em frente deixe ao homem lugar para tal, percebe e sente estas relações. O amigo é para ele uma força que potencia a sua própria existência, cada membro da família ocupa um lugar determinado na sua vida e tudo o que o rodeia é por ele entendido como vida e espírito que nela se objectivou. O banco diante da porta, a árvore umbrosa, a casa e o jardim encontram nesta objectivação o seu ser e o seu significado. A vida proporciona deste modo a si, a partir de cada indivíduo, o seu próprio mundo.» DILTHEY, Wilhelm – *Os Tipos de Concepção de Mundo*. Covilhã: Lusofia Press, 2006, pp. 9-10.

O contorno profundamente antropológico do pensamento de Vergílio Ferreira vai, por isso, acolher com assinalável interesse a fenomenologia husserliana, onde a consciência surge menos orientada para os sistemas filosóficos do que para as coisas, o que significa que o pensamento vergiliano privilegia igualmente um retorno às coisas, ao vivido, ao concreto, à unidade de sentido do sujeito: para a fenomenologia, o real não se afigura como um dado subjectivo criado pela consciência do sujeito, mas como dado que se impõe à consciência, por via de conexões objectivas. A fenomenologia propôs uma relação de visão e não de sabedoria do homem com o mundo. Vergílio Ferreira considerou que a relação com a Arte deveria também remeter, preferencialmente, para uma visão do mundo, um ver fundacional, um ver que visasse a essências das coisas, e não para um saber.<sup>207</sup>

Conforme sucede na fenomenologia husserliana, também no pensamento vergiliano se verifica existir um esforço e uma intencionalidade que se dirige vocacionalmente para o carácter essencial da percepção dos objectos. Para que esta intencionalidade seja capaz de atingir a essência da percepção dos objectos, importa que o homem seja, também ele, capaz de suprimir o carácter prévio de todos os seus juízos, reduzindo-os a uma dimensão em que seja possível reconstituir o carácter originário do real sentido do mundo, através da percepção transcendental que promove uma radical realidade do *Eu*.<sup>208</sup>

---

<sup>207</sup> «Segundo Vergílio, Husserl pretendeu o impossível: encontrar firmeza para o pensar sem pensar o porquê de querer encontrar essa firmeza. É que a escolha daquela sua “racional radicalidade” não se explica pela razão, ela “é de si não racional” (...) Pretender que absolutamente tudo se decida no tribunal da razão é tudo menos uma atitude racional: «nada menos racional do que o racionalismo» (...) Que se fosse capaz a razão de decidir do seu absoluto primado, o normal é que todos fossemos racionalistas, desde que na posse do nosso inteiro juízo. É, contudo, evidente que “há a opção do a-racional ou do irracional que recusa a razão como a razão isso recusa” (...) E aqui a questão importante para Vergílio Ferreira: a Fenomenologia, nesse seu afã de “pureza”, foi instrumento importantíssimo para o existencialismo, mas este não se detém na pretensa radicalidade do pensar, mas vai até ao “fundamental”, isto é, até àquilo que no pensar “pensa esse pensar” (...) Tentar obstinadamente uma garantia para o pensar é pensar que no pensar tudo se nos garante.» SOUSA, José Antunes – *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua Obra Literária*. Covilhã: Lusofia Press, 2008, pp. 194-195.

<sup>208</sup> «*Je est un autre*. Não, não, ele não disse *Je suis un autre*. Não disse eu sou outro, mas o outro é eu. Porque se eu sou outro, o eu absorve o outro e é ele ainda nele. Mas se eu “é” outro, é o outro que se afirma no eu, ou seja o eu não existe. É o cúmulo do absurdo porque nega a identidade ou a existência daquele que a nega. Eu que digo eu, afirmo que esse eu que diz que o eu não existe, ou seja que diz não eu. É uma afirmação cabeçuda como se diz dos meninos estúpidos. Mas ela é assim a afirmação extrema da universal negatividade. Tudo é ficção, simulacro, pura ilusão. Arte política filosofia. E o mais. A



No pensamento de Vergílio Ferreira, manifesto na sua obra, existe uma tentativa deliberada de restaurar e reconstituir a visibilidade originária da topologia dos objectos que aparecem e que expressam a sua presencionalidade essencial e evidente, conferindo um novo sentido ao mundo das coisas, fundando, sobretudo, um novo humanismo, de inspiração transcendental, constituído numa construção visionária. Este sentido, profundamente presente na extensa produção do escritor, sobressai de modo mais evidente em determinadas obras que em outras. Pese embora este facto, são indesmentíveis os simbolismos eidéticos que apontam para uma purificação do olhar, num claro apelo a outra dimensão da vida ou à dimensão do essencial da vida que, vergilianamente, é uma dimensão que importa redescobrir, com o intuito de aprofundar, em sentido cósmico, a visão primordial das coisas e da vida, numa gradual e intensa emergência da existência do *Eu*.<sup>209</sup>

---

filosofia exerce-se hoje no desmontar o que qualquer pensar pensou até deixar o boneco com as tripas de fora. E a gente olha espalhadas à volta as molas e roldanas e vê que é assim. Mas admitir a ficção de seja o que for é pressupor o que não seja. E nós não sabemos o que possa sê-lo. Sabemos todavia que nos *falta*, que a outra realidade dos destroços da realidade tem de existir para que existam os destroços e a ficção e o simulacro. E sabendo isso que falta que poderemos existir com a negação que temos. E é só assim que poderemos ir vivendo e movendo o que em nós se move para se ir fazendo o que desse mover depende. Somos os falsos de nós mesmos como se diz dos quadros que copiaram o modo de outros como sendo do autor desses outros. Com a diferença de que os quadros só começam a sê-lo depois de descoberta a fraude. Nós cometemos a fraude afirmando a fraude como fraude mas negando a possibilidade do seu oposto verdadeiro. Mas é no acesso dessa verdade que não há que podemos dizer do falso que é um falso. A verdade do boneco desventrado é a impossibilidade de o reconstruir como boneco anterior a isso e se não sabia do que era as suas vísceras. Mas só sabendo um sim se pode dizer o não. O sim é hoje o inacreditável do homem. Pois. Mas só o inacreditável é que vale a pena acreditar. E é por isso que o homem continua.» FERREIRA, Vergílio – *Escrever*. 3ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2001, pp. 145-146.

<sup>209</sup> «O “idealismo” de Husserl é assim um especial idealismo, porque a transcendentalização arrasta consigo toda a riqueza do real e da sua apreensão que transcendentalizou. Eis porque a acusação de subjectivismo a Husserl é ambígua ou equívoca, porque tal subjectivismo, que se afirma de facto e insistentemente já na Lógica, jamais se concebe sem o lastro da realidade que se entrelaça ou infunde nessa subjectivação. E isto é exacto ainda quando Husserl (que era um matemático e cujo primeiro livro foi justamente a Filosofia da Aritmética) acolhe na sua Lógica a intromissão da matemática segundo a associação de Boole em meados do século XIX. A Origem da Geometria, que é um dos textos anexos ao da *Crise*, estabelece que uma figura geométrica não procede das variações para a determinação de uma essência, mas resulta antes no seu *profundador* desconhecido e pressuposto, de um «salto» de interiorização sensível para a concepção das formas geometrizadas. Se bem que possamos figurar-nos o modo como se chegou à esquematização geométrica na determinação das superfícies, «mais ou menos polidas», linhas de arestas «mais ou menos grosseiras», ângulos «mais ou menos puros». Mas a ambição radicalizadora de Husserl prescreve aí a «reactivação» de tais formas, a reflexão sobre o seu «sentido originário», e frisa a acção decerto genial de Galileu na aceitação sem uma reflexão originária do que da geometria recebera, demarcando-se nele o «acto de nascimento de uma crise das ciências e da filosofia» (Derrida). Husserl retoma assim a «repetição» kierkegaardiana no regresso às origens que o

Sob um ponto de vista fenomenológico, e em coerência com a anteriormente mencionada emergência transcendental do *Eu* que se descobre numa visão restaurada de nós, verifica-se a presença acentuada de uma dimensão *especular*, muito recorrente na obra vergiliana, que serve como elemento de charneira entre o *Eu* do sujeito que julga ser e o *Eu* que o mesmo sujeito descobre que não é, por ser, afinal, um outro. Esta dimensão *especular* está bem presente desde os romances iniciais, embora possa ter ganho uma relevância de outra grandeza em romances como *Aparição*, por força dos romances inicialmente publicados terem sido censurados, o que lhes diminuiu a sua natural divulgação.

Um desses casos mais emblemáticos sucede com *O Caminho Fica Longe*, obra profundamente reveladora do itinerário fenomenológico e *especular* do pensamento vergiliano. A importante e simbólica função de reconhecimento atribuída ao espelho que desfaz enganos, provoca um mergulho sensacionista na individualidade e liberta a percepção do *Eu* dos seus automatismos redutores, radica-se na promoção que realiza a respeito da aparição fulgurante e fulminante do indivíduo a si próprio, neste súbito momento, simultaneamente fraccionário e fusional, em que o sujeito se consciencializa da metade fugidia de si.<sup>210</sup>

---

uso prático e utilitário da geometria recobriu de esquecimento. É, aliás, com essa reactivação, como o operar retroactivamente a evidência da geometria, que se pode realizar a História na sua autenticidade apriorica, na sedimentação do seu sentido originário. O mesmo no referente à filosofia e à ciência, em que se exigiria igualmente uma idêntica reactivação. Inserido, todavia, na questionação lógica, há um problema particularmente importante e que remete para outras obras husserlianas, nomeadamente as *Meditações*, e derivadamente para o existencialismo, a saber: o problema do «eu» e do «outro» — e já anteriormente o problema do «tempo». Com a já referida recusa da «mundanidade», do que é exterior à estrita radicalização do pensar, Husserl evita um outro tipo de radicalismo que tem que ver com o ser-se e subsidiariamente o sentir. Husserl fixa-se, apesar de tudo, numa certa exteriorização, numa certa superfície ou mecanismo dos actos judicativos, e é assim impermeável ao domínio que isso exceda e tem que ver com a profundidade de nós, o halo de mistério que ao ser do homem envolve, detendo-se prudentemente à porta dele ou rotulando - puramente de «enigma», como, aliás, será justo talvez. O «eu» irrompe na dilucidação husserliana já desde longa data desde quando se enfrentou com a questão de primazia a conceder ao sujeito ou ao objecto na íntima união dos dois, referida à intencionalidade.» FERREIRA, Vergílio — *Espaço do Invisível IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1995, pp. 301-303.

<sup>210</sup> «Vimos no capítulo anterior que a Disjunção afastara a Presença para longe, deixando-lhe apenas a possibilidade de se manifestar num jogo de ausência/presença. Todas as pessoas, acções ou entidades diversas ficam assim sujeitas a serem apenas hipóstases de uma Presença que se se manifesta nelas é porque há outras pessoas, entidades ou acções que podem igualmente hipostasiar a Presença. Nesse jogo, suportam-se mutuamente como significantes de uma Presença que está nelas e noutras. (...) Daqui resulta incapacidade de chegar aos outros, porque os outros estão sempre muito longe, dado que (projectando a situação interior da arquipersonagem) estão neles e fora deles -e a solidão é inevitável.

A importância que a maior parte dos autores atribui a esta questão de uma *especularidade* lacaniana, ocorre essencialmente por causa da carga fenomenológica e da afinidade com a fenomenologia husserliana, visível na obra *Aparição*. Esta questão é anterior à produção de *Aparição*, mas, em virtude da sua maior visibilidade, *Aparição* ganhou o estatuto de obra fenomenológica por excelência no contexto da produção vergiliana e ganhou-o pela *especularidade* que a trespassa e que parece, deste modo, sublinhar um estágio de redução fenomenológica na mediação especular, na redescoberta ontogenética de uma humanidade perdida nos automatismos perceptivos do *Eu*, que são limitadores desta irreducibilidade de nós, e que apenas é possível de nos aparecer quando o *Eu* surge reconstituído e reabilitado na sua alteridade permitindo-nos, por isso, a insofismável presença de nós a nós próprios.<sup>211</sup>

A influência da fenomenologia de Husserl no pensamento e obra vergiliana fica a dever-se, em particular, aos aspectos por nós apontados, pese embora não sejam

---

(...) Esta distância em relação aos outros, que é intransponível porque os outros estão neles e fora deles, manifesta-se igualmente dentro das personagens, que estão em si e num algures fora de si. Por isso, para se aparecerem a si próprias necessitam do espelho (material ou simbólico). (...) Daí que em toda a obra de V. F. as personagens apareçam redobradas, quase infinitamente, por outras que as completam (dúpos), ou repetem (espelho), em geminalidade mais ou menos perfeita, como metades de uma Personagem (terceiro-diante-de-quem) que, ao reflectir-se nelas as poderia unificar criando uma Personagem plena. (...) Porque por detrás da fractura que leva à especularidade está, como vimos, a sobreposição dos momentos do Tempo, em que o Presente fica engolido, e essa sobreposição tende a resolver-se a nível existencial numa unificação mortal dado que um dos sujeitos, para haver unificação, terá de transformar-se em objecto engolido, absorvido pelo outro. (...). Ora, para evitar esse engolimento liminar, os sujeitos não deverão deixar o percurso eterno pelo Mesmo, a que são obrigados por estarem em si e fora de si, numa tentativa eterna para se encontrarem. Só que esse percurso não tem fim porque a Presença é inencontrável-esse percurso manifesta um aprisionamento no Mesmo. Daí que, em quase todos os livros de V. F., apareçam personagens ou entidades gémeas – (...) É o recomeço do ciclo, forma excelente do percurso aprisionado no Mesmo. Daí ainda aparecerem tão frequentemente personagens que se completam, representando cada uma um aspecto -por vezes exagerado até ao limite- da arquipersonagem vergiliana.» GODINHO, Helder – *O Universo Imaginário de Vergílio Ferreira*. Lisboa: INIC, 1985, pp. 55-56.

<sup>211</sup> «Regressa a ti, vão sendo horas. Ao vazio de ti, à tua nulidade. É o teu lugar. Felizes dos que têm sonhos, projectos ou mesmo ódio e só ódio para irem vivendo. Porque tudo serve para se fazer de vivo, mesmo a morte quando ainda o não é. Que o morto já não faz de nada, nem de morto. Regressa a tua casa e limpa os pés à porta de todas as lamas do mundo. Deixa-te mesmo a ti lá fora se tu mesmo fores demais. A ausência, a última essência de ti que é o teu vazio, de que é que precisas mais? Experimenta desembaraçar-te de tudo o que arrastas contigo e vê a imensa quantidade de coisas que vais carregando contigo e não só carga a carregar. Ditos mexericos ambições. E o ódio de quem precisa de te odiar e tu aceitas que te odeia para poderes dizer-lhe que não tem razão e ele a tem por teres precisado de dizer não. E as lamúrias que tu dizes a ti para te não ouvirem e tu ouves à falta de não teres quem te ouça. E mesmo a farrapada do que se chama cultura e só serve para atrapalhar. Regressa à tua casa e vem sozinho. E dorme para não estares acordado e ser tudo outra vez possível.» FERREIRA, Vergílio – *Escrever*. 3ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2001, p. 147.

mais do que desenvolvimentos ou particularizações de âmbito fenomenológico, decorrentes da fenomenologia hegeliana. Em termos concretos, o que sucede é que a fenomenologia de Husserl permitiu a Vergílio Ferreira a concretização de uma realidade já amplamente difundida pela fenomenologia hegeliana, sem que incidisse contudo, incisivamente, no regresso às coisas, conforme proposto por Husserl. Neste sentido, os desenvolvimentos promovidos por Husserl terão funcionado, no contexto vergiliano, como uma expansão da fenomenologia hegeliana, porque o regresso ao mundo da vida e o retorno ao sentido das coisas é um reconhecimento que reforça o labor vergiliano em torno do cerne das questões que sempre o afligiram: a imagem de si e a reconstituição originária do ser que se é.<sup>212</sup>

No seguimento da orientação fenomenológica, a influência de Heidegger manifesta-se naturalmente como mais um momento de clarificação da fenomenologia hegeliana no pensamento e itinerário vergiliano. O ponto de partida heideggeriano foi a crítica do ego transcendental de Husserl, deslocando as questões referentes à redução fenomenológica para um âmbito menos absoluto. Ao contrário de Husserl, a principal questão da fenomenologia heideggeriana era a interrogação em torno do sentido do *ser* e não um aprofundamento da consciência absoluta. Para Heidegger, o ente humano caracteriza-se precisamente mediante uma interrogação sobre o seu *ser*, descobrindo-se, neste contexto, as condições do ser deste ente humano, que procura descobrir interrogativamente o seu *ser* porque o compreende e, por isto, o deseja questionar. A este ente que se questiona e inquire sobre si, Heidegger designa-o por *Dasein*. No *Dasein* heideggeriano, fundem-se a essência e a existência. O homem surge projectado num mundo em que tem que se instalar, alimentando incessantemente a preocupação da sua permanência neste mundo de temporalidade finita. Esta

---

<sup>212</sup> «Quais são as tuas palavras essenciais? As que restam depois de toda a tua agitação e projectos e realizações. As que esperam que tudo em si se cale para elas se ouvirem. As que talvez ignores por nunca as teres pensado. As que podem sobreviver quando o grande silêncio se avizinha. As que terás talvez dito na confusão das que disseste. As que talvez sejam só uma por qualquer outra ser demais. A que é impronunciável por ser demais o dizê-la na exterioridade do dizê-la. A que se confunde talvez com a simples emoção de a dizer. A que talvez nem exista ainda antes de a inventares. A que, se a inventares, deixará logo de te pertencer. A que está antes da que te aflora mesmo ao olhar. A que é a identidade de ti quando a morte já tiver vindo quando a quisesses saber. Qual a tua palavra essencial que o próprio Deus desconhece?» FERREIRA, Vergílio – *Escrever*. 3ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2001, p. 36.

temporalidade do ser projectado na sua ampla e angustiante finitude, revela-nos o homem que existe como um ser para a morte. Da aceitação desta realidade decorre, então, a autenticidade do *ser* do homem.<sup>213</sup>

Pese embora Heidegger utilize o conceito de existência, estabelecendo, em torno dele, uma parte substancial da sua filosofia, recusou, no entanto, o epíteto de filósofo existencialista, por considerar que a sua filosofia se cumpre no domínio explícito da ontologia fundamental, pois, ao contrário de Sartre, não procurou a questão da existência do homem, mas a questão da *verdade do ser*. Esta diferença relativamente a Sartre, ajuda a entender a questão do humanismo que, para Heidegger, tem um claro alcance metafísico. Ensaçou, por isso, uma compreensão dos objectos, enquanto elementos que aparecem imediatamente à consciência. Esta compreensão permitiu-lhe chegar à concepção pessimista que a carga de conceitos

---

<sup>213</sup> «Toda a filosofia de Heidegger - esclareça-se a propósito, e agora mais acentuadamente — assenta numa distinção fundamental: a de um domínio ôntico e de um domínio ontológico - conceitos estes a que já atrás se fez referência. Num plano «ôntico» incluem-se «entes» particulares e pluralizados (desde o homem, considerado na sua realidade, avulsa e imediata até às coisas e animais) bem como ainda tudo quanto termina numa zona superficial, secundária e inautêntica; no plano «ontológico» inclui-se o significado profundo, desses «entes», (doado ou recebido pelo Dasein) bem como - em especial no que respeita ao homem — o que originariamente, radicalmente e autenticamente a tais «entes» estrutura, ou seja o seu «ser» - e, para lá deste, o «Ser» geral. «Ser» e «ente», porém, coexistem no próprio ente particular; e é da nossa qualidade humana (que nos eleva assim sobre o irracional) o estabelecer a distinção, ou seja operar o que Heidegger chama a diferença «ontológica». Eis porque, por exemplo, Heidegger não considera propriamente «fenómenos» o que por tal é considerado por Husserl, (porque isso apenas manifesta o ente» e se realiza assim num plano «ôntico») mas sim o que manifesta o «ser» (e se realiza assim num plano «ontológico»): «Atrás dos fenómenos da fenomenologia não há em verdade nada, mas pode acontecer que se oculte o que deverá tornar-se fenómeno.» Eis ainda porque, sobretudo para os heideggerianos, Sartre confunde «ente» com «ser», fixando-se afinal naquele e ignorando este. Mas de Ser e Tempo para as obras posteriores, parece evidente processar-se uma evolução do visar-se o «ser» do «ente» (ou seja o seu significado e radical estrutura) para visar-se o «ser» geral que aos «seres» dos «entes engloba - relembrando assim o «englobante» de Jaspers. e repercutindo num Merleau-Ponty final. E isto porque, segundo Heidegger, não pode haver um conceito de «ser» sem um conceito prévio, implícito de «Ser» (tal como não há um conceito de «espaço» sem o de «espacialidade», ou o de «tempo» sem o de «temporalidade» ou, o de «negação» sem. o de «Nada»): E se bem que Heidegger tente ligar a sua concepção de «Ser» já a Ser e Tempo, a verdade é que nesta obra, decerto com o anúncio frequente final desse «Ser» geral, há uma flutuação de interesse entre ele e o «ser» do ente» que particularmente, talvez, e insistentemente se evidencia. Assim pois para Heidegger, a verdadeira Filosofia, como a verdadeira Fenomenologia, como a verdadeira Metafísica, são uma Ontologia - a genuína, a fundamental ou seja uma inquirição sobre o «Ser».» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio — *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 64-65.

sobrepostos na questão essencial da *verdade do ser* do homem, redundaria num impedimento no acesso à verdadeira essência do ser.<sup>214</sup>

A posição heideggeriana não era existencialista, mas do âmbito de uma ontologia fundamental, por isso pareceu-lhe necessário um retorno a uma ontologia originária, característica de pensadores pré-socráticos como Heraclito e Parmênides. Era importante resgatar, então, a ontologia grega e retomar toda a questão do *ser*, partindo da modalidade em que os fenómenos se apresentam à consciência como coisas em si. Neste sentido, tornou-se imprescindível para Heidegger determinar a presença que caracteriza o *ser*, por recurso a uma análise da linguagem que fosse reveladora da sua estrutura ontológica.<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> «Assim o homem, não devendo perder-se no «ente», subordinar-se ao «ser», subordinar-se-á ao «Ser», será o seu «pastor». (O que, frise-se, não é o mesmo que dizer-se que o «sentido» é uma característica existencial do «ser aí» e «não uma peculiaridade que esteja ligada ao ente» que haveria de encontrar-se «atrás» dele. Ou a: «sentido só o tem o “ser aí”». Ou ainda: «Só o “ser aí” pode (...) ter sentido ou carecer dele». Do «pastor» ele ganha a «pobreza» cuja dignidade consiste em «ser chamado pelo próprio Ser à salvaguarda da sua verdade». Nisso consistiria o humanismo «no mais forte sentido do termo». O que seja este «Ser» já atrás tentámos dizê-lo. Heidegger mal o esclarece, mantendo-o numa obscura zona de mistério. Ele é o «ente em totalidade», mas muitas vezes é claramente hipostasiado, como algo que existe *por si*. Ele é a fonte do saber, da moral, da beleza. Umas vezes sentimo-lo muito próximo do «ser», ou seja do que essencializa o ente, o revela no seu mistério, individualizante (como, segundo um seu exemplo, no «cheiro» de um edifício que revela melhor esse edifício do que uma sua descrição pormenorizada - e como este, vários outros exemplos encontraremos em *Introdução à Metafísica*); outras vezes sentimo-lo *longe* de nós, dominando o homem erguendo-se sobre ele e o universo. E é porque para Heidegger o Ser tem uma tonalidade não puramente de sagrado mas de religioso, que a sua substituição pela simples palavra «Deus» torna frequentemente muito mais plausível, quero dizer, compreensível, o que desse Ser ele nos diz.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 65-66.

<sup>215</sup> «A ontologia grega e sua história, que ainda hoje determina o aparato conceitual da filosofia, através de muitas filiações e distorções, é uma prova de que a pre-sença se compreende a si mesma e o ser em geral a partir do "mundo". Prova também que uma ontologia assim desenvolvida decaiu e se deteriorou numa tradição que a degrada e a deixa afundar no óbvio, transformada em simples material de reelaboração (como foi para Hegel). Na Idade Média, a ontologia grega desarraigada, tornou-se corpo fixo de doutrinas. Sua sistematização pode ser tudo menos a integração dos fragmentos legados pela tradição num único edifício. Dentro de uma recepção dogmática das concepções fundamentais do ser dos gregos, a sistematização medieval comporta ainda muito trabalho não realizado e pioneiro. Em sua cunhagem escolástica, o essencial da ontologia grega se transpôs, (...) para a metafísica e filosofia transcendental da Idade Moderna, chegando ainda a determinar os fundamentos e objetivos da Lógica de Hegel. Na medida em que, no curso dessa história, se focalizam certas regiões privilegiadas do ser que passam então a guiar, de maneira primordial, toda a problemática (o ego cogito de Descartes, o sujeito, o eu, a razão, o espírito, a pessoa), essas regiões permanecem inquestionadas quanto ao ser e à estrutura de seu ser, de acordo com o constante descaso da questão do ser. Ao invés disso, estende-se a este ente o acervo categorial da ontologia tradicional mediante uma formalização correspondente e delimitações meramente negativas; ou então, recorre-se à ajuda da dialética com vistas a uma interpretação ontológica da substancialidade do sujeito. Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de

O método fenomenológico permitiu, por isso, que Heidegger compreendesse e aprofundasse o conhecimento em torno do ser das coisas. Por outro lado, o carácter temporal do *ser* e a sua presença, teriam igualmente que ser também compreendidas pela interpretação da factualidade histórica que envolve os aspectos que remetem para uma arqueologia da existência do ser, derivando de um domínio da consciência absoluta para o da ontologia fundamental e radical, que se mantém distanciada da concepção fenomenológica de Husserl e do existencialismo proposto por Sartre.<sup>216</sup>

Esta realidade assume uma assinalável importância em Heidegger, pois permite que o conceito de *Dasein* assumia uma inusitada centralidade. Enquanto ser projectado, o *Dasein* apresenta-se em três diferentes manifestações: num primeiro

---

uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram-se decisivas (...).» HEIDEGGER, Martin – *Ser e Tempo: Parte I*. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 50-51.

<sup>216</sup> «A “Fenomenologia pura” é a “ciência fundamental” da filosofia, marcada pelo seu cunho. “Pura” quer dizer aqui “transcendental”. Mas “transcendental” supõe a alusão à “subjectividade” do sujeito cognoscente, agente e criador de valores. Ambas as denominações, “subjectividade” e “transcendental”, indicam que a Fenomenologia se virava consciente e decididamente para a tradição da filosofia moderna, ainda que de um modo tal que por ela a “subjectividade transcendental” alcançava uma determinabilidade mais originária e universal. A Fenomenologia conservava as “vivências da consciência” como o seu âmbito temático, mas dedicar-se-ia doravante à exploração, agora projectada de forma sistemática e segura, da estrutura dos actos vividos, tal como à exploração dos objectos vividos nos actos de consciência, do ponto de vista da sua objectualidade. (...) Foi então – no início mais movido por um pressentimento do que por uma inteligência clara do assunto – que aprendi o seguinte: aquilo que para a fenomenologia dos actos de consciência se realiza como o manifestar-se do fenómeno, foi mais originariamente pensado por Aristóteles e por todo o pensar e existência gregos, enquanto ὄλῆθεια, o não-estar encoberto do que está presente, como o seu desencobrimento, o seu mostrar-se. O que as investigações fenomenológicas tinham encontrado, de novo, como atitude portadora do pensar, era afinal o traço fundamental do pensamento grego, se não mesmo de toda a filosofia enquanto tal. E quanto mais claro se me tornava esta noção, com tanta maior força se me colocava a questão: de onde vem e como se determina, segundo o princípio da fenomenologia, aquilo que deve ser experimentado como a “coisa ela mesma”? [...] Será ela a consciência e a sua objectualidade, ou antes o ser do ente no seu não-estar-encoberto e no seu encobrimento? Assim fui levado ao caminho da pergunta pelo Ser, esclarecido pela atitude fenomenológica, num sentido renovado e diferente daquele que me guiava quando me inquietavam os problemas colocados pela dissertação de Brentano. Mas o caminho do questionamento seria mais longo do que eu teria podido supor. (...) O tempo da filosofia fenomenológica parece ter terminado. Temo-la como algo já passado, referido de uma forma apenas histórica, ao lado de outras tendências da Filosofia. Porém, a Fenomenologia, naquilo que lhe é mais próprio, não é de toda uma tendência. Ela é a possibilidade do pensar, que, indo-se transformando com os tempos, e só por isso, permanece como tal, para corresponder à exigência daquilo que há que pensar-se. Se assim fosse tomada e conservada, então bem pode desaparecer enquanto título, em favor da “coisa do pensar” [...], cujo estar-revelado continua a ser um mistério.» HEIDEGGER, Martin – *O meu caminho na fenomenologia*. Covilhã: Lusofia Press, 2009, pp. 6-10.

momento, determina-se no seu ente pela presença do ser, seguidamente, pelo encontro do *Dasein* consigo próprio e, finalmente, o *Dasein* determina-se como ser que se realiza no mundo. No entendimento de Heidegger, apenas o homem existe como um *ser-aí*, que se revela e que não se esgota nesta revelação que é o seu *ser-aí*. Esta é a apresentação do homem ao seu destino e ao *aí* da sua condição mundana. Um *ser-aí* que corresponde ao homem, enquanto realidade linguística, afinal, a condição necessária para a manifestação do próprio *ser-aí*, sob a forma de uma subjectividade em que sujeito e objecto se misturam num pensamento originário.<sup>217</sup>

No seguimento do que acabamos de expor, de forma necessariamente breve, a propósito de alguns aspectos do pensamento de Heidegger, importa saber em que moldes e em que medida Vergílio Ferreira acolheu na sua obra o contributo do

---

<sup>217</sup> «Como atitude do homem, as ciências possuem o modo de ser desse ente (homem). Nós o designamos com o termo *pre-sença*. A pesquisa científica não é o único modo de ser possível desse ente e nem sequer o mais próximo. Ademais, se comparada a qualquer outro, a *pre-sença* é um ente privilegiado. É preciso, no entanto, ver esse privilégio, mesmo de modo provisório. Ao fazê-lo, a discussão deve antecipar as análises posteriores e, sobretudo, as análises que constituem propriamente uma *de-monstração*. A *pre-sença* não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em joga seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da *pre-sença* a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a *pre-sença* se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da *pre-sença*. O privilégio ôntico que distingue a *pre-sença* está em ser ela ontológica. Ser ontológico ainda não diz aqui elaborar uma ontologia. Por isso, se reservarmos o termo ontologia para designar o questionamento teórico explícito do sentido do ser, então este *ser-ontológico* da *pre-sença* deve significar pré-ontológico. Isso, no entanto, não significa simplesmente sendo um ente, mas sendo no modo de compreensão do ser. Chamamos existência ( ...) ao próprio ser com o qual a *pre-sença* pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira. Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quiditativo, já que sua essência reside, ao contrário, no fato de dever sempre assumir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo *pre-sença* para designá-lo enquanto pura expressão de ser. A *pre-sença* sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma. Essas possibilidades são ou escolhidas pela própria *pre-sença* ou um meio em que ela caiu ou já sempre nasceu e cresceu. No modo de assumir-se ou perder-se, a existência só se decide a partir de cada *pre-sença* em si mesma. A questão da existência sempre só poderá ser esclarecida pelo próprio existir. A compreensão de si mesma que assim se perfaz, nós a chamamos de compreensão existencial. (...) A questão da existência é um "assunto" ôntico da *pre-sença*. Para isso não é necessária a transparência teórica da estrutura ontológica da existência. O questionamento dessa estrutura pretende desdobrar e discutir o que constitui a existência. Chamamos de existencialidade (...) o conjunto dessas estruturas. A análise da existencialidade não possui o caráter de uma compreensão existencial e sim de uma compreensão existencial. (...) A tarefa de uma analítica existencial da *pre-sença* já se acha prelineada em sua possibilidade e necessidade na constituição ôntica da *pre-sença*.» HEIDEGGER, Martin – *Ser e Tempo: Parte I*. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 38-39.



pensador germânico. É nossa convicção que um dos aspectos que mais profundamente aproximam o pensamento vergiliano do contributo intelectual de Heidegger, se prende aprofundadamente com a procura pelo homem e com a heideggeriana interrogação sobre o sentido originário do ser.

Na tentativa de clarificar este sentido originário, Heidegger designou-o por *Dasein*, pese embora tenha referido que *Dasein* não é o mesmo que Ser. O *Dasein* está intimamente relacionado com a nossa maneira de sermos e não deve ser considerado como uma entidade, uma coisa, uma auto-consciência, mas como modalidade de existir. Um movimento de ser. Um tornar-se. O *Dasein* é, então, a modalidade do nosso ser e não propriamente aquilo que somos de forma concretizada.<sup>218</sup>

Embora Vergílio Ferreira não tenha objectivamente colocado na sua obra a natureza, âmbito e extensão da sua demanda em torno da questão sobre o fundamento originário da verdade do ser e o seu insondável mistério, subsistem nela diversos aspectos com as características do *Dasein* heideggeriano, enquanto ser particular e concreto, enquanto ser-no-mundo. No pensamento heideggeriano o mundo não é confundível com a totalidade das coisas que existem ou com a mera espacialidade geofísica. O mundo *revela* o horizonte de significação no qual está

---

<sup>218</sup> «Assim, a compreensão do ser, própria da *pre-sença*, inclui, de maneira igualmente originária, a compreensão de "mundo" e a compreensão do ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo. Dessa maneira, as antologias que possuem por tema os entes desprovidos do modo de ser da *pre-sença* se fundam e motivam na estrutura ôntica da própria *pre-sença*, que acolhe em si a determinação de uma compreensão *pré-ontológica* do ser. É por isso que se deve procurar, na analítica existencial da *pre-sença*, a ontologia fundamental de onde todas as demais podem originar-se. Em consequência, a *pre-sença* possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes: o primeiro é um primado ôntico: a *pre-sença* é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado ontológico: com base em sua determinação da existência, a *pre-sença* é em si mesma "ontológica". Pertence à presença, de maneira igualmente originária, e enquanto constitutivo da compreensão da existência, uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser da *pre-sença*. A *pre-sença* tem, por conseguinte, um terceiro primado que é a condição *ôntico-ontológica* da possibilidade de todas as antologias. Desse modo, a *pre-sença* se mostra como o ente que, ontologicamente, deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro. A analítica existencial, por sua vez, possui, em última instância, raízes existenciárias, isto é, ônticas. Só existe a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência, e com isso a possibilidade de se captar qualquer problemática ontológica suficientemente fundamentada, caso se assuma existencialmente o próprio questionamento da investigação filosófica como uma possibilidade de ser da *pre-sença*, sempre existente. Assim esclarece-se também o primado ôntico da questão do ser.» HEIDEGGER, Martin – *Ser e Tempo: Parte I*. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 40.

lançado o *Dasein* e que se constitui como aquilo que escapa sempre a toda e qualquer tentativa de aproximação ou alcance, que se projecta sempre desiderativamente.<sup>219</sup>

Este horizonte constitui-se por aquilo que não pode medir-se, pese embora seja representativo de um horizonte de possibilidades de significação. O mundo, enquanto possibilidade de significação horizontal, remete o *Dasein* para uma estrutura discursiva previamente estabelecida, na qual é necessário compreender e interpretar as coisas. Este ser, lançado no mundo, ligado à realidade das coisas, não transcendente situa-se além da própria experiência, e encontramos-lo bem patente na obra e pensamento vergiliano. Nela se vislumbra, ao longo desse sempre único e mesmo texto que Vergílio Ferreira escreveu, o dilema do *Dasein* na sua modalidade existencial concreta, que é o homem vergiliano à procura de autenticidade, que fica além e acima da mundanidade quotidiana em que se debate e confronta com os espelhos dos

---

<sup>219</sup> «Ao atribuímos espacialidade à *pre-sença*, temos evidentemente de conceber este "ser-no-espço" a partir de seu modo de ser. Em sua essência, a espacialidade da *pre-sença* não é um ser simplesmente dado e por isso não pode significar ocorrer em alguma posição do "espço Cósmico" e nem estar à mão em um lugar. (...) A espacialidade do ser-em apresenta, porém, os caracteres de dis-tanciamento e direcionamento. (...) Enquanto modo de ser da *pre-sença* no tocante a seu ser-no-mundo, o distanciamento não é por nós entendido como distância (proximidade) ou mesmo como intervalo. Usamos a expressão distanciamento num significado ativo e transitivo. Indica uma constituição ontológica da *pre-sença* em função da qual o distanciar de alguma coisa, no sentido de afastar, é apenas um modo determinado e fátual. Distanciar diz fazer desaparecer o distante, isto é, a distância de alguma coisa, diz proximidade. Em sua essência, a *pre-sença* é essa possibilidade de dis-tanciar. Como o ente que é, sempre faz com que os entes venham à proximidade. O dis-tanciamento descobre a distância. Assim como o intervalo, a distância é uma determinação categorial dos entes destituídos do modo de ser da presença. Distanciamento, ao contrário, deve ser mantido como existencial. Somente na medida em que se descobre para a *pre-sença* a distância dos entes é que no próprio ente intramundano tornam-se acessíveis "distanciamentos" e intervalos com referência a outros entes. Da mesma forma que quaisquer duas coisas, dois pontos não estão distantes um do outro porque nenhum deles é capaz de distanciar em seu modo próprio de ser. Apenas possuem um intervalo que pode ser constatado na distância e por ela medido. *Dis-tanciar* é, de início e sobretudo, uma aproximação dentro da circunvisão, isto é, trazer para a proximidade no sentido de providenciar, aprontar, ter à mão. No entanto, determinados modos de descobrir os entes numa atitude puramente cognoscitiva também apresentam o caráter de aproximação. Na *pre-sença* reside uma tendência essencial de proximidade. Todos os modos de aumentar a velocidade que nós, hoje, de forma mais ou menos forçada, exercemos impõem a superação da distância. (...) A distância jamais é apreendida prevalentemente como intervalo. A avaliação da distância sempre se faz relativamente a distanciamentos em que a *pre-sença* cotidiana se mantém. Por mais imprecisos e oscilantes que sejam os seus cálculos, tais avaliações possuem uma determinação própria e compreensível para todos no modo de ser cotidiano da *pre-sença*.» HEIDEGGER, Martin – *Ser e Tempo: Parte I*. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 152-154.

outros, que o mergulham numa realidade [*in*]autêntica, onde o carácter singular da sua existência se dilui no contorno difuso da multidão.<sup>220</sup>

A questão do horizonte de significação heideggeriana, a propósito daquilo que o *Dasein* é, enquanto movimento e modalidade existencial lançado no mundo, projectado numa estrutura linguística que o pré-determina e que o pré-compreende, configura igualmente, e de forma acentuada, o perfil do homem vergiliano, plasmado na sua arquipersonagem pré-determinada e pré-dada enquanto possibilidade horizontal, pois apresenta-se como uma modalidade de ser que vai sendo e que, no decorrer dessa construção, vai desvelando a sua realidade. Na multivariância que a arquipersonagem assume na obra vergiliana, numa infatigável procura de autenticidade que não é apenas concreta de um ser particular, determinado, existencialmente individual, mas de todo o homem na sua profunda significação

---

<sup>220</sup> «A disposição é uma das estruturas existenciais em que o ser do "pre" da *pre-sença* se sustenta. De maneira igualmente originária, a *compreensão* também constitui esse ser. Toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprime. Toda compreensão está sempre sintonizada com o humor. Interpretando a compreensão como um existencial fundamental, mostra-se que esse fenómeno é concebido como modo fundamental do *ser* da *pre-sença*. Em contrapartida, a "compreensão", no sentido de *um* modo possível de conhecimento entre outros, que se distingue, por exemplo, do "esclarecimento", deve ser interpretada juntamente com este como um derivado existencial da compreensão primária, que também constitui o ser do pre da *pre-sença*. A presente investigação já se deparou com essa compreensão originária sem, no entanto, permitir que ela aflorasse explicitamente como tema. Dizer que a presença existindo é o seu pre significa, por um lado, que o mundo está "pre-sente", a sua *pre-sença* é o ser-em. Este é e está igualmente "presente" como aquilo em função de que a *pre-sença* é. Nesse em função de, o ser-no mundo existente se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreensão. No compreender dessa função, abre-se conjuntamente a significância que nela se funda. A abertura da compreensão enquanto abertura de função e significância diz respeito, de maneira igualmente originária, a todo o ser-no-mundo. Significância é a perspectiva em função da qual o mundo se abre como tal. Dizer que função e significância se abrem na *pre-sença* significa que a *pre-sença* é um ente em que, como ser-no-mundo, ele próprio está em jogo. (...) Compreender é o ser desse poder-ser, que nunca está ausente no sentido de algo que simplesmente ainda não foi dado mas que, na qualidade essencial de nunca ser simplesmente dado, "é" junto com o ser da *pre-sença*, no sentido de existência. A *pre-sença* é de tal maneira que ela sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Como uma tal compreensão, ela "sabe" *a quantas* ela mesma anda, isto é, a quantas anda o seu poder-ser. Esse "saber" não nasce primeiro de uma percepção imanente de si mesma, mas pertence ao ser do pre da *pre-sença* que, em sua essência, é compreensão. E somente *porque* a *pre-sença* é na compreensão de seu pre é que ela *pode-se* perder e desconhecer. E na medida em que a compreensão está na disposição e, nessa condição, está lançada existencialmente, a presença já sempre se perdeu e desconheceu. Em seu poder-ser, portanto, a *pre-sença* já se entregou à possibilidade de se reencontrar em suas possibilidades. *Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da pre-sença de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser*. Trata-se de apreender ainda mais precisamente a estrutura desse existencial.» HEIDEGGER, Martin – *Ser e Tempo: Parte I*. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 198-200.

antropo-filosófica, poder-se-á afirmar que existe uma antropologia fundamental, uma ontologia antropológica, tal o esforço de clarificação do carácter fundacional desta premente e persistente questão sobre o mistério do homem.<sup>221</sup>

A influência heideggeriana na obra de Vergílio Ferreira permite, igualmente assinalar uma forte semelhança entre o *Dasein* e a arquipersonagem vergiliana, pois reconhecemos em ambas uma forte densidade narrativa, por representarem duas estruturas linguísticas que procuram a sua verdade, neste dinamismo que impele o *Dasein* e a arquipersonagem vergiliana para um horizonte de possibilidades de significação, que é a própria tarefa de compreensão da sua condição ontológica.

Um outro aspecto, que não deve subestimar-se na proximidade entre Heidegger e Vergílio Ferreira, prende-se com o facto da discursividade do *Dasein* ser manifestamente do âmbito da constituição de uma visão compreensiva e fundadora do sentido do Ser. Nesta perspectiva, existirá ontologicamente uma inclinação pré-determinada para um esforço *visionário de contemplação horizontal*. Esta circunstância está estreitamente ligada com aquilo que, no pensamento de Vergílio Ferreira, traduz a constituição de um ver fenomenológico radical em que seja possível, ao homem vergiliano, retornar à sua verdade primordial e originária, que sublinha verdadeiramente um encontro face a face consigo próprio.<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> «A compreensão projeta o ser da pre-sença para a sua destinação ( ...) de maneira tão originária como para a significância, entendida como mundanidade de seu mundo. O carácter projetivo da compreensão constitui o ser-no-mundo no tocante à abertura do seu pre, enquanto pre de um poder-ser. O projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser de fato. E.:, na condição de lançada, a pre-sença se lança no modo de ser do projeto. O projetar-se nada tem a ver com um possível relacionamento frente a um plano previamente concebido, segundo o qual a pre-sença instalaria o seu ser. Ao contrário, como pre-sença, ela já sempre se projetou e só é na medida em que se projeta. Na medida em que é, a pre-sença já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades. (...) Também a pre-sença, enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ela *ainda não é*, ela é existencialmente. Somente porque o ser do "pre" recebe sua constituição da compreensão e de seu carácter projetivo, somente porque ele é tanto o que será quanto o que não será é que ela pode, ao se compreender, dizer: "sê o que tu és!"» HEIDEGGER, Martin – *Ser e Tempo: Parte I*. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 200-201.

<sup>222</sup> «Toda compreensão guarda em si a possibilidade de interpretação, isto é, de uma apropriação do que se compreende. Na medida em que disposição e compreensão são igualmente originárias, a disposição se mantém numa certa compreensão. Corresponde-lhe também uma certa possibilidade de interpretação. A proposição tornou visível um derivado extremo da interpretação. (...) Do ponto de vista existencial, o discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. O discurso é a articulação dessa compreensibilidade. Por isso é que o discurso se acha à base de toda interpretação e

A visão fenomenológica, em Vergílio Ferreira, é a sua experiência do *Dasein* heideggeriano, entendido como modalidade existencial, movimento do Ser, modalidade de ser do nosso Ser e não aquilo que somos, pois, na sua formulação heideggeriana, o *Dasein* assume uma dicotomia *ôntico-ontológica*, que resulta do facto da questão do Ser estar inicialmente ligada à especificidade do ser humano e à preocupação de toda a tradição filosófica, inquirir sobre o mundo a respeito do nosso modo de ser, sem inquirir sobre o modo do Ser propriamente dito. Em virtude desta realidade, Heidegger considerou que, previamente a qualquer tentativa de compreensão do que é o mundo e como acontece, seria preciso inquirir primeiro sobre a natureza do próprio Ser.<sup>223</sup>

---

proposição. Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda, já no discurso. Chamamos de totalidade significativa aquilo que, como tal, se estrutura na articulação do discurso. Esta pode desmembrar-se em significações. Enquanto aquilo que se articula nas possibilidades de articulação, todas as significações sempre têm sentido. Uma vez que, enquanto articulação da compreensibilidade do pre, o discurso é um existencial originário da abertura, constituído primordialmente pelo ser-no-mundo, ele também deve possuir, em sua essência, um modo de ser especificamente mundano. A compreensibilidade do ser-no-mundo, trabalhada por uma disposição, se pronuncia como discurso. A totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra. Das significações brotam palavras. As palavras, porém, não são coisas dotadas de significados. HEIDEGGER, Martin – *Ser e Tempo. Parte I. 15ª ed.* Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 200-201.

<sup>223</sup> «Todo questionamento é uma procura. Toda procura retira do procurado sua direção prévia. Questionar é procurar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é. A procura ciente pode transformar-se em "investigação" se o que se questiona for determinado de maneira libertadora. O questionamento enquanto "questionamento de alguma coisa" possui um questionado. Todo questionamento de é, de algum modo, um interrogatório acerca de Além do questionado, pertence ao questionamento um interrogado. Na investigação, isto é, na questão especificamente teórica, deve-se determinar e chegar a conceber o questionado. No questionado reside, pois, o perguntado, enquanto o que propriamente se intenciona, aquilo em que o questionamento alcança sua meta. Como atitude de um ente, de quem questiona, o questionamento possui em si mesmo um modo próprio de ser. Pode-se empreender um questionamento como "um simples questionário" ou como o desenvolvimento explícito de uma questão. A característica dessa última é tornar de antemão transparente o questionamento quanto a todos os momentos constitutivos mencionados de uma questão. Deve-se colocar a questão do sentido do ser. Com isso nos achamos diante da necessidade de discutir a questão do ser no tocante aos momentos estruturais referidos. Enquanto procura, o questionamento necessita de uma orientação prévia do procurado. Para isso, o sentido do ser já nos deve estar, de alguma maneira, disponível. Já se aludiu: nós nos movemos sempre numa compreensão do ser. É dela que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito. Nós não sabemos o que diz "ser". Mas já quando perguntamos o que é "ser" nós nos mantemos numa compreensão do "é", sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse "é". Nós nem sequer conhecemos o horizonte em que poderíamos apreender e fixar-lhe o sentido. Essa compreensão do ser vaga e mediana é um fato. Por mais que a compreensão do ser oscile, flutue e se mova rigorosamente no limiar de um mero conhecimento verbal - esse estado indeterminado de uma compreensão do ser já sempre disponível é, em si mesmo, um fenômeno positivo que necessita de esclarecimento. No entanto, uma investigação sobre o sentido do ser não pode pretender dar este esclarecimento em seu início. A interpretação dessa compreensão mediana do ser só pode conquistar um fio condutor com a elaboração do conceito de ser. É a partir da

As águas profundas onde se situa a reflexão e produção vergiliana, assumem afinidades muito visíveis com Heidegger, nomeadamente, porque aquilo que se inquire nas obras do escritor não é um questionamento pelo ser humano, naquilo que tem de específico, mas um questionamento por uma estrutura ontológica radical, que está além do imediatamente visível e do imediatamente dado. O texto, ou a narrativa que tece, remete-nos para uma relação fenomenológica com o mundo, onde este ser que é um modo das suas possibilidades para existir se torna no que de facto não é, mas naquilo que vai sendo, porque se entrega nesta tarefa de se compreender e interpretar, derivando horizontalmente no mundo onde se encontra pré-determinado.

Se acaso decidirmos desfiar o fio de *Ariadne* que percorre a obra vergiliana, aquilo que nos seria dado verificar ao longo dos cinquenta e oito anos de tempo que transcorreu entre o premonitório *Caminho Fica Longe* e *Cartas a Sandra*, seria a persistência obsessiva da interrogação sobre o insondável mistério do homem na primeira linha de preocupações de Vergílio Ferreira, independentemente de se considerar esta inquirição na óptica da sua realidade individual concreta na perspectiva da relação ao outro.

Em ambos os casos, contemplar além da circunstância imediata que configura a nossa existência quotidiana, foi algo que se impôs sempre na obra vergiliana. Tal como sucede em Heidegger, também no pensamento vergiliano se afirma que o homem é um ser em face da morte ou para a morte. Numa abordagem mais concreta, pode afirmar-se que o homem é um ser para a totalidade e para a consumação da plenitude que encontra, não obstante temeroso e angustiado no tempo final da sua finitude, quando a morte encerra toda uma circularidade hermenêutica, onde se desenrolou a

---

claridade do conceito e dos modos de compreensão explícita nela inerentes que se deverá decidir o que significa essa compreensão do ser obscura e ainda não esclarecida e quais espécies de obscurecimento ou impedimento são possíveis e necessários para um esclarecimento explícito do sentido do ser.» HEIDEGGER, Martin – *Ser e Tempo: Parte I*. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 218-219.

narrativa compreensiva do sentido originário do ser do homem na modalidade de ser que se revelou existencialmente.<sup>224</sup>

Importa, a este propósito, considerar que o termo existência assume particular semelhança entre Vergílio Ferreira e Heidegger, porque ambos consideraram a existência da consciência que se tem de existirmos, pois a existência traduz aquilo que conseguimos fazer quando vivemos a possibilidade que nos remete para um horizonte de sentido do ser que nos habita pré-determinadamente, e que é condição da nossa condição de sermos no mundo e podermos pensar o sentido de ser, que procuramos no ser que vamos sendo. Toda a obra vergiliana é uma constante persistência pela questão primordial, que vai sendo condicionalmente respondida através da viagem da arquipersonagem que não é, afinal, nenhum dos personagens vergilianos na sua particularidade concreta, mas simultaneamente todos eles. Estas afinidades que temos considerado entre Vergílio Ferreira e Heidegger, traduzem igualmente o encontro entre ambos os autores, quanto à dimensão de uma angústia visceral e premonitória do lançamento do homem no mundo. Numa perspectiva heideggeriana, a angústia

---

<sup>224</sup> «A morte é uma possibilidade ontológica que a própria pre-sença sempre tem de assumir. Com a morte, a própria pre-sença é impendente em seu poder-ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para a pre-sença é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais estar pre-sente. Se, enquanto essa possibilidade, a pre-sença é, para si mesma, impendente, é porque depende plenamente de seu poder-ser mais próprio. Sendo impendente para si, nela se desfazem todas as remissões para outra pre-sença. Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a extrema. Enquanto poder-ser, a pre-sença não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta de pre-sença. Desse modo, a morte desentranha-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. Como tal, ela é um impendente privilegiado. Essa possibilidade existencial funda-se no fato de a pre-sença estar, essencialmente, aberta para si mesma e isso no modo de preceder-a-si-mesma. Esse momento estrutural da cura possui sua concreção mais originária no ser-para-a-morte. O ser-para-o-fim se toma, fenomenalmente, mais claro como ser-para essa possibilidade privilegiada da pre-sença. Entretanto, não é de forma ocasional ou suplementar que a pre-sença realiza para si essa possibilidade mais própria, irremissível e insuperável, no curso de seu ser. Em existindo, a pre-sença já está lançada nessa possibilidade. De início e na maior parte das vezes, a presença não possui nenhum saber explícito ou mesmo teórico acerca do fato de ela se achar entregue à sua morte e de a morte pertencer ao ser-no-mundo. É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desentranha para a pre-sença de modo mais originário e penetrante. A angústia com a morte é angústia "com" o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia. Não se deve confundir a angústia com a morte com o temor de deixar de viver. Enquanto disposição fundamental da pre-sença, a angústia não é um humor "fraco", arbitrário e casual de um indivíduo singular, mas sim a abertura do fato de que, como ser-lançado, a pre-sença existe para seu fim. Assim, esclarece-se o conceito existencial da morte como ser-lançado para o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. Com isso, ganha nitidez a delimitação frente a um mero desaparecer, a um mero finir ou ainda a uma "vivência" do deixar de viver.» HEIDEGGER, Martin – *Ser e Tempo: Parte II*. 13ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 132-333.

corresponderá a uma disposição revelacional que permite que o homem veja o mundo sem qualquer carácter ou atributo pré-constitutivo, isto é, enquanto fundamento básico da vida que nos revela a nós próprios.<sup>225</sup>

O que encontramos na obra vergiliana é a vivência constante, construída na proximidade da angústia, na aproximação da morte e no temor que o *Eu* sente ao perspectivar a inevitabilidade da sua condição. À imagem daquilo que sucede no pensamento heideggeriano, também para Vergílio Ferreira o homem apenas consegue atingir a sua plenitude ontológica mediante a transitividade angustiada que realiza na sua experiência existencial, pois somente através dela pode transcender as particularidades da sua existência e experimentar antecipadamente a morte e o nada.

A angústia é considerada heideggerianamente como disposição que acompanha a percepção que o homem tem do real: este facto permite-lhe ver o mundo pela primeira vez, ou seja, sem qualquer pré-constituição. Um nada. A angústia é, abertamente, uma experiência de estranheza e solidão. A estranheza é um processo de afastamento e distanciamento das coisas que, simultaneamente, nos aproxima daquilo que nos afastámos e distanciámos. Heidegger entende, por isso, que a

---

<sup>225</sup> «Do ponto de vista existencial, sem dúvida, a propriedade do ser-próprio se acha, na de-cadência, obstruído e fechado. Esse fechamento, no entanto, é apenas privação de uma abertura que se revela fenomenalmente no fato da fuga da pre-sença ser fuga de si mesma. É justamente daquilo de que foge que a pre-sença corre "atrás". Somente na medida em que, através de sua abertura constitutiva, a pre-sença se coloca essencialmente diante de si mesma é que ela pode fugir de si mesma. Decerto, tanto no desviar-se como no aviar-se, próprios da de-cadência, não se apreende aquilo de que se foge e nem se faz a sua experiência. No entanto, no desvio de si mesma, descortina-se o "pre" da pre-sença. Em razão de seu carácter de abertura, o desvio ôntico-existencial propicia fenomenalmente a possibilidade de se apreender aquilo de que se foge como tal, de forma ontológico-existencial. Em meio a esse movimento ôntico de "para fora de", inerente ao desvio, pode-se compreender e conceituar aquilo de que se foge, "aviando-se" para uma interpretação fenomenológica. Nessas condições, orientar a análise pelo fenómeno da de-cadência não exclui, em princípio, a possibilidade de se fazer uma experiência ontológica da pre-sença que se abre nesse fenómeno. Ao contrário, nesse caso, a interpretação não se expõe a uma auto-apreensão artificial da pre-sença. Ela realiza apenas a explicação daquilo que a própria pre-sença abre onticamente. A possibilidade de se chegar ao ser da pre-sença, interpretando-se numa repetição e num acompanhamento a compreensão dada na disposição, cresce ainda mais quanto mais originário for o fenómeno que funciona metodologicamente como disposição de abertura. De início, dizer que a angústia fornece uma condição desse tipo não passa de mera afirmação. (...) Chamamos de "fuga" de si mesmo o fato da presença de-cair no impessoal e no "mundo" das ocupações. Entretanto, nem todo retirar-se de si, nem todo desviar-se de si é necessariamente uma fuga. (...) Para se compreender o que se quer dizer com fuga de-cadente de si mesma, inerente à presença, é preciso lembrar que a constituição fundamental da pre-sença é ser-no-mundo. Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal.» HEIDEGGER, Martin – *Ser e Tempo: Parte I*. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 133-134.



angústia *está-aí*, adormecida no homem, como aquilo que o possibilita ser, pois o homem encontra-se sempre na possibilidade de poder ser *angustiadamente* tocado, na possibilidade de se poder constituir a partir de si próprio.<sup>226</sup>

A angústia é reveladora da totalidade originária da *presença*, que pode ser entendida por um olhar suficientemente abrangente, que a penetre enquanto unidade. A questão relacionada com a *presença* assume papel particularmente significativo na obra de Vergílio Ferreira. Todo o pensamento vergiliano traduz incessantemente uma permanente dialéctica da *presença ausente*, representativa da lacuna de ser, que nos falta no processo existencial de sermos e que nos resolve ontologicamente.<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> «Por isso, a angústia também não "vê" um "aqui" e um "ali" determinados, de onde o ameaçador se aproximasse. O que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar em lugar algum. Ela não sabe o que é aquilo com que se angustia. "Em lugar algum", porém, não significa um nada meramente negativo. Justamente m, situa-se a região, a abertura do mundo. Em geral para o ser-em essencialmente espacial. Em consequência, o ameaçador dispõe da possibilidade de não se aproximar a partir de uma direção determinada. Situada na proximidade, e isso porque ele já está sempre "presente", embora em lugar algum. Está tão próximo que sufoca a respiração, e, no entanto, em lugar algum. Aquilo com que a angústia se angustia é o "nada" que não se revela "em parte alguma". Fenomenalmente a impertinência do nada e do em parte alguma intramundanos significa que a angústia se angustia com o mundo como tal. A total insignificância que se anuncia no nada e no em parte alguma não significa ausência de mundo significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade. O que se estreita não é isso ou aquilo, também não é a totalidade do que é simplesmente dado no sentido de uma soma e sim a possibilidade de tudo que está à mão, isto é, do próprio mundo. Quando a angústia passa, diz-se costumeiramente: "propriamente não foi nada". De fato, esse discurso refere-se onticamente ao que foi. O discurso cotidiano empenha-se em ocupar e discutir o manual. O com quê a angústia se angustia nada tem a ver com o manual intramundano. Mesmo esse nada ter a ver, o único que o discurso cotidiano da circunvisão é capaz de compreender, não é um nada completo. O nada da manualidade funda-se em "algo" mais originário, isto é, no mundo. Do ponto de vista ontológico, porém, ele pertence essencialmente ao ser da *pre-sença* como *ser-no-mundo*. Se, portanto, o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a angústia se angustia, isso significa que a angústia se angustia com o próprio *ser-no-mundo*. O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. Não é primeiro a reflexão que abstrai do ente intramundano para então só pensar o mundo e, em consequência, surgir a angústia nesse confronto. Ao contrário, enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez abre o mundo como mundo. Isso, porém, não significa que, na angústia, se conceba a mundanidade do mundo. A angústia não é somente angústia com... mas, enquanto disposição, é também angústia por... O por quê a angústia se angustia não é um modo determinado de ser e uma possibilidade da *pre-sença*. A própria ameaça é indeterminada, não chegando, portanto, a penetrar como ameaça nesse ou naquele poder-ser concreto e de fato. A angústia se angustia pelo próprio *ser-no-mundo*.» HEIDEGGER, Martin – *Ser e Tempo: Parte I*. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, pp. 250-251.

<sup>227</sup> «(...) a 'essência' e 'existência' do Dasein (digamos, do homem) são, segundo Heidegger, elementos que se implicam, originando um círculo inevitável, mas não propriamente 'vicioso'. Porque faz parte da 'essência' o manifestar-se, o estar fora, o ser *ek-sistência*; mas na *ek-sistência* implica-se o que o homem

Um dos aspectos que possui, efectivamente, preponderância na obra vergiliana, e concorre para conferir um contorno de densidade filosófica ao seu pensamento, remete-nos para esta dimensão *presencial* da *presença*, que não se deve confundir com qualquer recurso estilístico, embora assim possa parecer, dada a sua transversalidade estrutural à totalidade da obra vergiliana, onde assume um papel unificador do tempo e revelador do carácter originário e *ante-quotidiano* do ser.

A presença parece ser, no entanto, do ponto de vista da construção da narrativa, algo que vai além de um carácter estrutural, pois esta *presença* corresponde à experiência da presença do ser, e o seu reconhecimento remete para a participação do *Eu* no próprio ser. Esta experiência é, simultaneamente, uma criação, porque a contemplação do ser é dificilmente discernível do movimento, mediante o qual o nosso espírito se engendra a si próprio.<sup>228</sup>

A *presença* tem, na obra vergiliana, um lugar de grande visibilidade, porque é a ela que incumbe resolver as disjunções das personagens fracturadas, ou seja, das personagens que são em simultâneo *Sol* e *Sombra*, e que se encontram mergulhadas num turbilhão de dilemas interiores, perdidas numa desordem, que implica que não se consigam encontrar na sua plenitude ontológica. A *presença* afirma-se como possibilidade de apreensão de si mesma, do ponto de vista ontológico-existencial, na medida em que, para poder fugir de si própria, precisa de estar colocada diante de si. Este facto significa que apenas pode fugir porque já se encontra na sua própria abertura, no seu horizonte de compreensão, no seu poder ser.<sup>229</sup>

---

é, ou seja, a sua 'essência', porque é esse 'estar fora' que constitui o que o define.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 67.

<sup>228</sup> «(...) a grandeza ou o desejo de uma autenticidade. É a grandeza que nasce de sermos o único animal que sabe ter de morrer (Holderlin), que nasce, pois, de termos de nos enfrentar com o máximo da nossa limitação. (...) a pessoa que sou, o carácter que tenho é talvez possível explicá-lo pela genética, pelo ambiente e educação e condicionalismo económico, mas no acto de ser o que sou, o que sou é incondicionado.» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, p. 104.

<sup>229</sup> «Há um homem sobre a terra, eu. E um animal incrível. Às vezes entretinha-me a dar um balanço à sua aberração, ao seu fantástico vertiginoso. Mas não agora. Dei a volta ao oculto e ao evidente, trespassei-me do seu espanto. Mas da simples verdade de ser, desta coisa inverossímil que é ser um ser entre a profusão de seres, desta verdade menos simples que é ser um bicho entre bichos, deste facto pavoroso de ser um bicho diferente, de ver e saber que vejo, de pensar e saber que penso, de estar vivo e saber que morrerei, de todo o meu prodígio complexo e sem importância nenhuma, de toda a ronda

A *presença* assinala o encontro e o momento fusional em que a dialéctica se resolve e o homem vergiliano se liberta das suas prisões e em que, ao libertar-se de si próprio, procura ver a profundidade do ser que o *habita*. A *presença* é o mistério do ser, mundo inicial, possibilidade de redenção sublime dos personagens da noite imensa que os *engole*. A *presença* é uma ausência, disjunção temporal, uma desordem do mundo, um esquecimento e uma estranheza. Não surpreende, por isso, que a presença seja transversal a toda a obra vergiliana e possa ser entendida como o caminho que o ser, do existente, percorre nas suas atribulações, que lhe trazem a voz de uma entidade viva que o habita e uma verdade metafísica profunda, que reclama um destino maior. A *presença* é uma possibilidade. É o mundo no qual o homem está lançado e o modo de ser no qual o homem está sempre inserido e, por isso, sob um ponto de vista mais objectivo, se considera que a *presença* de algo ou de alguém nos remete, em qualquer circunstância, para um tempo presente, um aqui e agora, uma proximidade.<sup>230</sup>

Todavia, não tem que ser necessariamente assim, porque a *presença* que está *presente* em Vergílio Ferreira é uma *presença* sempre *ausente*, porque imaterial, incorpórea e invisível. É uma *presença* de outro tempo e que anuncia um tempo novo, uma *presença* que é uma viagem pela existência do existente, uma presença que é um puzzle que se vai fazendo, por entre os halos do mistério insondável que carrega consigo e que vão desvelando o Homem em cada homem. Na obra e pensamento vergiliano, este estatuto que é conferido à *presença* não implica, no entanto, esta característica de uma imediatidade e concretização da *presença*, porque a *presença* manifesta-se sempre em alguém ou em alguma coisa como magno sinal, por isso, pode investir-se numa das muitas personagens femininas que percorrem a obra vergiliana

---

lenta e alucinante - como estou cansado. Cansado, no entanto, à simplicidade de existir, extenuado e vivo.» FERREIRA, Vergílio – *Alegria Breve*. 7ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 275.

<sup>230</sup> «Assim, o céu, que fica «para além do céu azul» é inacessível. Restam as estrelas como significantes metonímicos desse lugar onde o caminho deveria conduzir. E, como sabemos que o que a arquipersonagem procura é a Presença que permita o encontro para lá das hipóstases que se desgastam e obrigam à prisão no Mesmo, esse lugar para além da visibilidade do céu (lembremos a cegueira) seria. O lugar da Presença que abandonou a terra e o quotidiano. A «deslocação» da Presença para um algures inatingível «desmaterializou-a» e associou-a ao terror do invisível e do mistério. Terror sobretudo vivido no aproximar nocturno, engolidor, da Presença.» GODINHO, Helder – *O Universo Imaginário de Vergílio Ferreira*. Lisboa: INIC, 1985, p. 197.

ou irromper noutra circunstância e noutro formato, como é o caso da arte nas suas diversas e frequentes manifestações na obra do escritor.<sup>231</sup>

Segundo este ponto de vista, pode entender-se que a *presença* surge sempre como um terceiro elemento entre o *Eu* e o *Outro*, que promove a mediação que possibilita a aparição de si a si próprio, na resolução da disjunção temporal que impede o encontro com a ordem universal originária. A *presença* é o elemento que permite o diálogo, o questionamento e o impossível repouso. Unificadora dos tempos do Tempo, a *presença* ordena a narrativa do ser, numa perspectiva de circularidade hermenêutica.

A *presença*, na obra vergiliana, é uma ausência, que assoma sempre como dimensão pretérita, recordação, reminiscência e memória, manifestando-se sempre como anterioridade original e originária. A *presença* é, por isso, um passado ausente, que só se afigura *presente* no sublinhar da sua ausência, pois a *presença* funciona como uma ponte entre universos paralelos, ou seja, entre o passado e o presente, libertando o existente da prisão de si próprio.

Julgamos vislumbrar, por isso, na obra vergiliana, e conforme sucede na perspectiva heideggeriana, uma *presença* que não se reduz à recordação de uma determinada ausência, mas que, contrariamente, *habita* entre os que são «presentes», ou seja, entre aqueles aos quais se manifesta. A *presença* da ausência é um «além de», que se não esgota no quotidiano e prenuncia uma dimensão inicial e original do ser e do estar. A obra vergiliana é pródiga em mostrar-nos todo um desfile de personagens que não *vêem* a *presença*, permanecendo *ausentes* na ausência. O que nos permite afirmar que um fechamento ao outro não o deixa ser tal como ele é. Esta *não-visão*, ou negação da *presença*, constitui uma espécie de *cronocídio*, ou seja, destruição do passado, mas igualmente do presente, porque significa a destruição da presença de si

---

<sup>231</sup> «(...) o espaço é fundamentalmente uma função especializante do "ser-aí". É uma estrutura do nosso estar no mundo. Assim, ele é "qualitativo" e não geométrico. É feito de direcções e não de dimensões, de lugares e não de pontos, de percursos e não de linhas, de regiões e não de planos. Referenciamos nele caminhos, não se medem nele distâncias. A sua topografia releva exclusivamente da preocupação. Nós não estamos no espaço; somo-lo funcionalmente no modo original de nos relacionarmos com o que nos cerca. Ninguém pode pensar o seu corpo ou as partes do seu corpo como seres que existem no espaço.» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, p. 109.

face ao outro e da presença deste outro face ao outro de si que é, afinal, um *Eu*. Numa outra perspectiva, poderíamos afirmar que esta situação configura similitudes com uma espécie de cativeiro espiritual, que nos recorda a caverna platónica.

A presença esconde-se para aquele que passa ao seu lado sem a ver ou entender, manifestando-se para com aquele que se *apresenta* e oferece, ou que a ela se abre. Esta é a dupla característica da presença, que se manifesta e oculta, se dá ou se recusa, se esconde ou se descobre, se vela ou se desvela. Esta circunstância binomial é apanágio da presença porque a presença é, em última análise, Amor e Verdade. É o espírito absoluto de que falava Hegel e que se encontra tão presente na realidade presencial vergiliana.

A *presença é reconhecimento* e esta convicção está bem patenteada nas formulações *presenciais*, ao longo de toda a obra vergiliana. O reconhecimento é um conhecimento do já conhecido, actualização de uma reminiscência, afirmação do seu próprio ser, confirmado numa auto-evidência de si. O objecto do reconhecimento visa o próprio ser, por isso, este *presente* da *presença* não deve tomado enquanto segmento temporal, pois a *presença* não é uma simples «presentividade» diacrónica, um «presente» que transcorre e que passa, pelo contrário, é uma *presença* no tempo, e um tempo que se reactualiza através dela.

Importa, contudo, remontar a Santo Agostinho, para que se clarifique algo mais sobre a concepção *presencial* vergiliana, porque, curiosamente, tanto Vergílio Ferreira quanto Heidegger, seguem de perto a proposta agostiniana da temporalidade, que se cruza abertamente com este tópico da *presença* do «presente», enquanto *presença* deste «presente» na alma. Na temporalidade agostiniana, o tempo é o meio singular da história redentora. Na realidade agostiniana, o tempo é encarnação. O tempo é a condição do progresso da alma para a salvação. Este progresso salvífico só se torna possível através de um mediador, que desempenha na concepção agostiniana a mesma função que aquela desempenhada pela *presença* na obra vergiliana. O

mediador é, igualmente, o *terceiro-diante-de-quem* se resolve a dialéctica dos opostos, tão própria da obra de Vergílio Ferreira.<sup>232</sup>

O tempo é, na compreensão agostiniana, uma distensão ou extensão da mente, uma espécie de *alongamento* temporal da alma racional, produzido pela recordação (passado), pela espera (presente) e pela antecipação (futuro). Santo Agostinho situa o tempo na mente ou consciência do sujeito, cuja capacidade para medir intervalos temporais é anterior e independente de qualquer movimento físico observado. Para Santo Agostinho, a mente está consciente da duração do tempo enquanto tal, por isso, a consciência do passar do tempo é “distendida” entre uma expectativa do que está para vir e a memória daquilo que entretanto passou.<sup>233</sup>

---

<sup>232</sup> «Aqueles que isto dizem ainda não te compreendem, ó sabedoria de Deus, ó luz das mentes, ainda não compreendem como são feitas as coisas que por meio de ti e em ti são feitas, e esforçam-se por saborear as realidades eternas, mas o seu coração esvoaça ainda nos movimentos passados e futuros das coisas, continuando vazio. Quem poderá detê-lo e fixá-lo, a fim de que ele pare e por um momento capte o esplendor da eternidade sempre fixa, e a compare com os tempos nunca fixos, e veja que ela é incomparável, e veja que um longo tempo não é longo senão a partir de muitos momentos que passam e não podem alongar-se simultaneamente; veja, pelo contrário, que, no que é eterno, nada é passado, mas tudo é presente, enquanto nenhum tempo é todo ele presente: e veja que todo o passado é obrigado a recuar a partir do futuro, e que todo o futuro se segue a partir de um passado, e que todo o passado e futuro são criados e derivam daquilo que é sempre presente? Quem poderá deter o coração do homem, a ponto de ele parar e ver como a eternidade, que é fixa, nem futura nem passada, determina os tempos futuros e passados? Será que, porventura, a minha mão consegue isto, ou que a mão da minha boca, que se manifesta falando, realiza tão grande intento?» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 290-291.

<sup>233</sup> «Mas o verdadeiro mediador que, pela tua secreta misericórdia, revelaste aos humildes e enviaste, para que, com o seu exemplo, aprendessem também a mesma humildade, ele, mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus, manifestou-se entre os mortais pecadores e o imortal justo, mortal em comum com os homens, justo em comum com Deus, a fim de que – em virtude de a recompensa da justiça ser a vida e a paz – pela justiça unida a Deus, aniquilasse a morte dos pecadores justificados, a qual quis ter em comum com eles. Este mediador foi revelado aos antigos santos, para que eles próprios fossem salvos pela fé na sua futura paixão, tal como nós pela fé na sua paixão já passada. De facto, na medida em que é homem, nessa mesma medida é mediador, mas, enquanto Verbo, não está no meio, porque é igual a Deus e Deus junto de Deus, e, ao mesmo tempo, um único Deus. Como nos amaste, ó Pai bondoso, que não poupaste o teu único Filho, mas o entregaste por nós, pecadores! Como nos amaste a nós, a favor dos quais ele, não considerando rapina ser igual a ti, se fez obediente até à morte de cruz, sendo ele o único livre entre os mortos, e tendo o poder de entregar a sua vida, e o poder de a tomar novamente, por nós, diante de ti, vencedor e vítima, e vencedor porque vítima, por nós, diante de ti, sacerdote e sacrifício, e sacerdote porque sacrifício, fazendo de nós, diante de ti, de servos, filhos, nascendo de ti e servindo-nos. Com razão, está nele a minha firme esperança de que curarás todas as minhas enfermidades, por intermédio daquele que está sentado à tua direita e intercede por nós: de outro modo, eu desesperaria. Muitas e grandes são essas enfermidades, são muitas e grandes; mas maior é a tua medicina. Poderíamos pensar que o teu Verbo estava longe de se unir ao homem, e poderíamos desesperar de nós, se não se tivesse feito carne e não tivesse habitado entre nós. Aterrorizado com os meus pecados e com o peso da minha miséria, tinha considerado e meditado no meu coração fugir para a solidão, mas tu proibiste-me e encorajaste-me, dizendo: Cristo morreu por

Esta é a realidade da *presença* vergiliana, numa constante distensão entre passado e presente. Não é aleatório o facto de termos, inúmeras vezes, nos romances de Vergílio Ferreira, a noção de uma certa repetitividade de situações e de interrogações, em diferentes personagens, que parecem rememorar factos, circunstâncias, contextos e sentimentos semelhantes, porque todas as personagens vivem nesta *essencial tensão hermenêutica* entre tempos. Tensão esta, que é marcante no processo de constituição da verdade misteriosa que nos *habita*.<sup>234</sup>

O que parece ser inegável é que o tempo, a matéria, o movimento e a mudança, surgem inequivocamente ligados em Santo Agostinho. O tempo agostiniano começa com a Criação, afigurando-se ser, por isso, uma consequência criacional. Segundo Santo Agostinho, o tempo começou a transcorrer com a Criação e o movimento da criatura e, neste sentido, não é lógico pensar num tempo, ou no tempo *ante-criacional*, pois o tempo não pode ser encontrado antes de haver tempo, uma vez que na eternidade não há mudança nem transformação, porque, se o tempo depende

---

todos, a fim de que os que vivem já não vivam para si, mas para aquele que morreu por eles. Eis, Senhor, que eu lanço em ti a minha inquietação, a fim de que viva, e considerarei as maravilhas da tua Lei. Tu conheces a minha incapacidade e a minha fragilidade: ensina-me e cura-me. O teu Unigénito, em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência, redimiu-me com o seu sangue. Não me caluniem os soberbos, porque penso no preço da minha redenção, e como, e bebo, e distribuo, e, pobre, desejo saciar-me dele entre aqueles que dele se alimentam e saciam: e louvam o Senhor aqueles que o procuram.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 291-292.

<sup>234</sup> «Mas de que modo fizeste o céu e a terra e qual foi a máquina da tua acção criadora tão grandiosa? Não fizeste como um artífice humano, que modela um corpo a partir de outro corpo, por decisão da sua alma capaz de impor, por qualquer modo que seja, a forma que ela vê, em si mesma, com o seu olhar interior – e como poderia ela ser capaz disto, senão porque tu a fizeste? – e esse artífice impõe uma forma à matéria, que já existia e tinha como ser, por exemplo ao barro, ou à pedra, ou à madeira, ou ao ouro, ou a qualquer outra matéria. E donde proviriam todas estas matérias se tu as não tivesses criado? Tu fizeste um corpo para o artífice, tu fizeste uma alma para que mandasse nos seus membros, tu fizeste a matéria com que ele faz o que quer que seja, tu fizeste o talento com que possa conceber e ver dentro de si o que faz fora de si, tu fizeste os sentidos do corpo, com os quais, sendo eles intérpretes, possa transpor do espírito para a matéria aquilo que faz e comunique ao espírito o que foi feito, de maneira a que ele, no seu íntimo, consulte a verdade, por que se rege, sobre se está bem feito. Todas estas coisas te louvam como criador de todas elas. Mas de que modo é que as fazes? De que modo é que fizeste, ó Deus, o céu e a terra? Por certo nem no céu nem na terra fizeste o céu e a terra, nem no ar ou nas águas, porque também estas pertencem ao céu e à terra, nem no universo fizeste o universo, porque não havia onde fosse feito, antes de ser feito, para poder existir. Nem tinhas na mão coisa alguma com que pudesses fazer o céu e a terra: e donde te veio aquilo que não fizeras, com que pudesses fazer alguma coisa? De facto, o que é que existe a não ser porque tu existes? Por conseguinte, tu disseste e foram feitos e no teu Verbo os fizeste.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 292-293.

de movimento e mudança, não poderia preceder a criação. O mundo foi, por isso, criado com o tempo. É frequente verificarmos que Santo Agostinho volta amiúde à geração física de tempo, para proceder a destrições entre a eternidade e a temporalidade, mas igualmente para negar a possibilidade de uma qualquer forma de temporalidade *ante-criacional*. O tempo depende da mudança a que todas as coisas, sejam elas mentais ou físicas, estão sujeitas. O presente existe apenas em virtude do constante movimento, no sentido do não-ser, e nem o passado nem o futuro parecem existir de todo.<sup>235</sup>

A conclusão de Santo Agostinho sublinha o facto do tempo dever remeter para a mente, na medida em que nele se vislumbra existir um presente de coisas passadas, presente das coisas presentes, presente das coisas futuras. Segundo o hiponense, estas três coisas encontrar-se-iam na alma e em nenhum outro lugar. A ontologia agostiniana do tempo introduz, por força da criação *ex nihilo*, uma disjunção entre os modos de ser do Criador e da criatura. Desta forma, interpõe uma lacuna ontológica infinita entre o ser absoluto do Criador e o ser contingente da criatura, pois, para Santo Agostinho, o *continuum* de ser é interrompido entre Criador e criatura.

A ontologia da temporalidade agostiniana deixa claro que a mutabilidade do tempo está em oposição directa com a estabilidade permanente da eternidade. O tempo e a eternidade opõem-se e não são comparáveis. O tempo é a consequência ontológica da criação *ex nihilo* e a característica distintiva da criação finita. A oposição entre o tempo e a eternidade fornece uma estrutura para a *metafísica da conversão*, pois, no acto de viragem da criatura temporal em direcção ao que é imutável e mediante a bondade de Deus, recordou a sua própria dissemelhança. Na sequência do

---

<sup>235</sup> «Não é verdade que estão cheios do homem velho aqueles que nos dizem: Que fazia Deus antes de fazer o céu e a terra? Se estava ocioso, dizem eles, e nada fazia, porque é que não esteve sempre assim também daí em diante, da mesma forma que antes se absteve sempre de agir? Na verdade, se existiu em Deus algum movimento novo e uma nova vontade de criar um ser, que antes nunca fora criado, como é que há uma verdadeira eternidade, quando nasce uma vontade que antes não existia? Pois, a vontade de Deus não é uma criatura, mas existe antes da criatura, porque nada seria criado, se a vontade do Criador não precedesse. Logo, a vontade de Deus pertence à sua própria substância. Ora, se na substância de Deus nasceu alguma coisa que antes não existia, não se diz, com verdade, que tal substância é eterna; mas se a vontade sempiterna de Deus era que existisse a criatura, por que razão também a criatura não é sempiterna?» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 296-297.



que se afirmou, parecem ser patentes as afinidades encontradas na obra vergiliana com o pensamento presencial heideggeriano e a sintonia que se esboça entre ambos a respeito da herança agostiniana em torno da temporalidade, que confere à *presença* o estatuto e a condição de experiência fundamental de compreensão do ser.<sup>236</sup>

---

<sup>236</sup> «Mas se algum sentido volúvel vagueia pelas imagens dos tempos anteriores à criação e se admira de que tu, Deus onipotente, e criador e sustentáculo de todas as coisas, artífice do céu e da terra, durante inumeráveis séculos te abstiveste de tão grande obra, antes de a fazeres, ele que desperte e repare que se admira de coisas falsas. Com efeito, como podiam ter passado inumeráveis séculos, que tu próprio não tinhas feito, sendo tu o autor e criador de todos os séculos? Ou que tempos teriam existido que não tivessem sido criados por ti? Ou como podiam ter passado se nunca tivessem existido? Sendo tu o obreiro de todos os tempos, se existiu algum tempo antes de fazeres o céu e a terra, por que motivo se diz que tu te abstinhas de agir? De facto, tu tinhas feito o próprio tempo, e os tempos não puderam passar, antes de tu fazeres os tempos. Se, no entanto, não existia nenhum tempo. (...) E tu não precedes os tempos com o tempo: se assim fosse, não precederias todos os tempos. Mas precedes todos os pretéritos com a grandeza da tua eternidade sempre presente, e superas todos os futuros porque eles são futuros, e quando eles chegarem, serão pretéritos; tu, porém, és o mesmo e os teus anos não têm fim. Os teus anos não vão nem vêm: os nossos vão e vêm, para que todos venham. Os teus anos existem todos ao mesmo tempo, porque não passam, e os que vão não são excluídos pelos que vêm, porque não passam: enquanto os nossos só existirão todos, quando todos não existirem. Os teus anos são um só dia, e o teu dia não é todos os dias, mas um 'hoje', porque o teu dia de hoje não antecede o de amanhã; pois não sucede ao de ontem. O teu hoje é a eternidade: por isso, geraste co-eterno contigo aquele a quem disseste: Eu hoje te gerei. Tu fizeste todos os tempos e tu és antes de todos os tempos, e não houve tempo algum em que não havia tempo.» SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 298-299.

**Capítulo 8**  
**Um contraponto vergiliano: Sartre**

Chega agora o momento de, nesta investigação, nos determos sobre Jean Paul Sartre, que muitos reputam de marcante influência na produção e pensamento vergiliano. Na nossa modesta percepção, não poderíamos estar mais em desacordo com esta conotação. Estamos convictos que Jean Paul Sartre foi um interlocutor escolhido por Vergílio Ferreira, mais para sublinhar a genuína proximidade vergiliana a Hegel, Husserl e Heidegger, do que propriamente para se afirmar como influência de tomo na obra vergiliana. Pode afirmar-se que, embora se possam estabelecer na produção romanesca vergiliana algumas ligações entre o escritor e o pensador francês, estas não correspondem a uma influência directa de Sartre, exercida sobre a produção literário-filosófica de Vergílio Ferreira, pois apenas toma contacto com o Sartre de *L'Être et le Néant* poucos anos antes da publicação do romance *Mudança* e após ter publicado *O Caminho Fica Longe, Onde Tudo foi Morrendo e Vagão J.*<sup>237</sup>

A conferência proferida por Sartre foi um marco histórico-cultural na época e constituiu um verdadeiro acontecimento social e intelectual. Nesta conferência, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Sartre assumiu-se como rosto de um compromisso filosófico, e aqueles que o escutaram perceberam o significado específico da mensagem dela resultante, que supunha um esforço político, poi, foi dirigida à contingência da existência humana e, por esta razão, aquilo que emergiu desta conferência foi uma perspectiva filosófico-cultural que realizou

---

<sup>237</sup> «Ainda Sartre. Decididamente leio este sujeito com prazer. Os romances — que são a amostra exacta do que é, ao fim e ao cabo, o existencialismo deram-me vômitos. Mas a crítica, a especulação deliciam-me pela fina argúcia. Tenho ali o seu Baudelaire que começa bem. Do teatro, li *Huis Clos* e *Morts sans sépulture*. Este último, esmagador. Mas já lá vamos. Eu não sou existencialista. Primeiro, porque é uma filosofia do absurdo e por isso dissolvente. Segundo, porque é contraditória. Por mais que Sartre se esforce (até hoje, pouco se esforçou) não consegue dar o salto do absurdo da vida, da negação de qualquer princípio que transcenda o indivíduo, da pura liberdade no extremo inicial da existência — para a acção útil, para a responsabilidade. Este é o busílis irremediável. Sartre decreta-nos livres e construtores do nosso destino, da nossa essência, pela acção. Mas não nos dá um único apoio para agirmos bem. Daí que na sua filosofia caibam todos os desvarios. Em nome de quê poderemos culpar os desvairados? Em nome de quê poderemos chamar-lhes desvairados? Um outro erro da doutrina é o ateísmo. Realmente, se apenas o homem é livre e se distingue por isso das coisas, como explicar naturalmente o seu aparecimento? Gabriel Marcel resolveu o problema do absurdo no catolicismo. Ótimo. Nesse caso, deixa de ser existencialista. O existencialismo é um meio, não um fim. De qualquer modo, Marcel, Kierkegaard e demais adeptos do divino foram mais consequentes do que Sartre. Como o foi Lefebvre resolvendo-o por outro lado.» FERREIRA, Vergílio — *Diário Inédito*. Lisboa: Bertrand Editora, 2008, p. 147.

substancialmente uma revisão da fenomenologia husserliana e da ontologia fenomenológica heideggeriana, embora enfatizando-a na sua vertente ético-moral.<sup>238</sup>

A investigação filosófica de Sartre tomou como ponto de partida o universo da psicologia, numa tentativa de revolucionar os seus fundamentos, em virtude da insatisfatória abordagem positivista, da pretensão em tratar indiferenciadamente os fenómenos psíquicos e naturais, isolando-os e separando-os da sua consciência constitutiva. Não se tratou de estudar emoções ou recolher dados sobre comportamentos emotivos, mas atingir as estruturas fundamentais da consciência, que não era um mero recipiente factual de natureza psíquica ou uma espécie de espelho reflector que, passiva e disformemente, reflectia uma realidade exterior, mas que reflectia uma realidade intencional, activa e possuidora de uma forma própria de estruturar a informação sensível e construir realidades específicas.<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup> «Eis, pois, Sartre e nós com ele, na procura sufocante de uma ordenação da vida. O que no-lo torna estranho muitas vezes é ter ele superado a aflição nessa forma aparentemente degradante do vicioso raciocínio. Porque este teorizador da angústia poucas vezes se angustia na sua obra. Da náusea primitiva, do mergulhar arrepiante na enxundiosa sujidade, no viscoso das coisas, a ascese sartriana opera-se pelo desencadear de um tenaz raciocínio que só pára normalmente em plena contradição, que se resolve em sucessivos impasses de uma ambiguidade afirmada como tal e mal aceite como tal. Mas atrás dessa máquina poderosa em que de uma a uma se trituram mil mistificações, uma dor não consentida assoma a um olhar atento, vibra nas confissões finais de um quase *échec* final, à hora do envelhecer. “Eu observo a severa disciplina do cogito cartesiano...” (...)» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 188.

<sup>239</sup> «Tomemos nas mãos o pesado fardo das setecentas páginas de *L'Être et le Néant*. Sinceramente: li o livro com prazer. Aquele mesmo prazer com que vou ao circo ver os ginastas. Sartre é inteligente. Distraí-me a finura com que abre veredas insuspeitadas na alma humana. E esta esperteza basta-me para encher os ocos das minhas ocupações. Mas, tal como Kant, Sartre esquece a vida real e histórica. É espantoso como homens deste tamanho são assim distraídos. Uma areia de realidade descarrila este comboio de setecentas páginas com a lotação esgotada. A doutrina da liberdade de Sartre creio que pode resumir-se nisto: nós somos o que somos porque somos assim. E somos assim porque nos escolhemos desse modo. A nossa personalidade é una e inconfundível. De maneira que em tudo o que fazemos pomos o dedo do que somos. E se somos sempre o que somos, somos livres, isto é, independentes de tudo excepto de sermos nós próprios ou seja da própria liberdade. Como estamos vendo, anda aqui um jogo de significados. Porque, se não podemos ser senão o que somos, eu diria que estamos determinados necessariamente por isso mesmo; que não podemos fugir ao domínio da complexa realidade que somos nós; que todos os factores que se conjugam para formar a nossa pessoa são as determinantes da nossa acção. Mas há mais — e aqui a tal areia e o tal descarrilamento. Onde provém que cada um de nós seja o que é para manifestar isso que é em todas as suas acções, deliberações, motivos e móveis de acção? Por que razão os homens estão de acordo com o seu tempo, isto é, o reflectem positiva ou negativamente (como um Lefebvre ou um Sartre)? Porque é que Descartes não apareceu no tempo de S. Tomás de Aquino? Porque é que Sartre não é contemporâneo de Molina, de Espinosa ou de Platão? Sartre quer reduzir tudo no homem ao «projecto inicial» ou seja àquilo que ele é inicialmente, ou melhor àquilo que ele age inicialmente visto que ser é agir. A essência do homem define-se pela sua existência. É a acção que define o ser. É acção é liberdade. As objecções a

O objectivo de Sartre foi a superação da oposição entre o idealismo e o realismo. Superando a imanência da consciência, mantendo, contudo, a transcendência no mundo. Embora não negando algumas influências husserlianas, a distância entre Sartre e o pensador das *Investigações Lógicas* era assinalável. Sartre compreendeu a intencionalidade como pura e directa relação do homem com a realidade do mundo.<sup>240</sup>

Não tardou a que Sartre se afastasse das formulações fenomenológicas husserlianas, por considerar que o filósofo alemão atribuía importância central aos aspectos lógico-gnoseológicos, em detrimento daquilo que ele considerava ser fundamental aprofundar: o estudo da relação entre a realidade, a consciência humana existente e o mundo das coisas a que consciência se reportava.<sup>241</sup>

---

isto saltam como tortulhos. Sartre não admite qualquer dado inicial. No princípio era o acto. E o acto é a escolha. Pergunto: era livre o senhor Sartre quando a sua mãe o gerava? É livre agora de ter a hipótese, as supra-renais, o fígado e as tripas que tem? É livre de ser magro ou gordo, são ou doente, e portanto de se aguentar ou não longas caminhadas, longas vigílias? É livre de suar ou de ter diarreia? Há ou não há dados prévios? Quando a tripa do senhor Sartre desafinar diga-nos que o aliviá-la foi um acto livre. Diga-nos o senhor Sartre que é livre de ser estrábico. Que o conflito dos seus olhos é o fruto de uma livre escolha. Como se vê, a partir daquilo que já somos de facto Sartre raciocina como um determinista, visto que descobre o sinal do que cada homem é em tudo aquilo que faz, projecta, selecciona como móbil, motivo ou fim a atingir. Mas deixa de ser determinista quando pretende que somos o que somos por livre escolha e não por interferência de estranhos a nós (como a fisiologia dos nossos pais ou a estrutura do meio social em que nos criámos). (...)» FERREIRA, Vergílio – *Diário Inédito*. Lisboa: Bertrand Editora, 2008, pp. 117-119.

<sup>240</sup> «Sartre consciencializa a destruição de todo um mundo de valores e uma consequente necessidade de os recriar, e isto nos mais diversos sectores da vida moderna. Simultaneamente Sartre une, na sua problemática, um apelo de justiça política a um apelo de redenção humana. Assim a sua voz responde ou tenta responder aos desencontrados anseios de uma dignificação imediata e mediata. Daí que ela seja inevitável em todos os caminhos da nossa procura. Daí a sua presença inexorável na conturbada Europa e no conturbado Mundo.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 172-173.

<sup>241</sup> «Calma, amigo Sartre, Não me esqueci do que dizes no capítulo da *Liberté et facticité*. Sou eu livre de ser grande ou pequeno? De ter um braço ou dois? — perguntas tu. Vejamos se apanhei a tua resposta à objecção. É claro que aceito o teu jogo e discuto-o no teu próprio terreno. A tal areia de que falei, continua a descarrilar o comboio. Porque a realidade é esta: a maioria dos pobres escolhe uma vida desafogada; os doentes, na maioria, escolhem ter saúde; os oprimidos, enfim, escolhem a desopressão. O indivíduo que sofre distúrbios glandulares, escolhe certo comportamento. Se o médico ou a evolução do seu estado físico conserta a doença, o mesmo indivíduo escolhe outro comportamento. Isto é um facto inegável. (...) Sartre dirá ainda que o ter nascido rico ou pobre é a contingência que a liberdade achou para afirmar-se. Mas que contingência é essa que força o indivíduo a actos opostos? Porque, se essa contingência foi a de nascer rico, a liberdade do indivíduo escolhe apenas sentir-se bem. Mas se a contingência foi ter nascido pobre, a liberdade tem de escolher entre a revolta e a submissão. Em suma, os actos não são tão livres que não reflectam forçadamente a qualidade de limitação dentro da qual têm de afirmar-se. Por sobre tudo, a doutrina de Sartre é uma doutrina da passividade. Ser livre não é

Considerando este posicionamento de Sartre, verificou-se uma demarcação de perspectivas relativamente à investigação husserliana e uma aparente aproximação a Heidegger e à sua problemática ontológico-existencial, até chegar a uma visão filosófica na qual está subjacente a ideia de complementaridade contraditória entre a consciência (o para-si) e o mundo (o em-si). Sartre reformulou, então, o conceito fundamental da fenomenologia, a intencionalidade da consciência. Atribuiu à consciência uma transcendência e uma contínua superação relativamente ao mundo, entendido enquanto apoio da actividade intencional da consciência, da realidade das coisas e dos factos. Em virtude da sua própria constituição, a consciência contém em si mesma o *Nada*, não obstante o negue continuamente, anulando a coisa existente e projectando-se mais além, criando novos projectos e possibilidades. A consciência, simultaneamente, anula e reconstrói o mundo, nesta tarefa de incessante projecção e auto-projecção.<sup>242</sup>

---

libertarmo-nos da dificuldade, vencendo-a, mas apenas escolher um comportamento interior em face dela. Se um obstáculo se opõe aos meus desejos, Sartre entende que me deve bastar a escolha de uma atitude interna. Isso já salva a liberdade. É uma doutrina de vencido. Se eu desisto de uma empresa, é porque escolhi a desistência (...).» FERREIRA, Vergílio – *Diário Inédito*. Lisboa: Bertrand Editora, 2008, pp. 120-124.

<sup>242</sup> «Mas o que é então o Existencialismo? Sartre define-o, como vimos, a partir do princípio de que, não existindo Deus, «há pelo menos um ser no qual a existência precede. a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por um conceito», sendo este ser «o homem», ou, como diz Heidegger, a «realidade humana». Para Sartre, portanto, o homem primeiro existe e depois é; primeiro age e depois define-se a partir de tal acção. Não tem o homem pois uma «natureza» dada previamente, não se define antes de existir, mas a sua definição, o que ele é, a sua «essência», será o que ele fizer, será que ele se constrói, existindo. O homem, pois, faz-se (como já Mirandola pensou em *De hominis dignitate*) ou é, genericamente, a «soma» dos seus actos (como Malraux proclama). Digamos antes de mais que Heidegger recusa essa interpretação do seu pensar - uma vez que Sartre o liga à responsabilidade daquilo que ele próprio, Sartre, expõe. Tal pensar deduziu-se da afirmação de que o «que é» (*essentia*) deste ente [o «ser aí», ou, como discutiremos, a «realidade humana» até onde pode falar-se dele, tem de conceber-se partindo do seu ser (existência). Ou de outro modo: «este ente é, no seu ser, determinado pela existência». Quer dizer, pois: «a existência precede a essência». Simplesmente Heidegger recusa a interpretação da «existência» dada por Sartre (o existir, o ser existente) e atribui-lhe apenas o radical sentido de *ek-sistência* – o «estar fora de», o «ser-aí» (*Da-sein*), a estrutura *ek-stática* do «eu». Dizer pois que «a existência precede a essência» significaria em Heidegger apenas que é o manifestar-se, o estar-fora-de-si do *Dasein*, que a este *Dasein* originariamente define. Aliás, para sermos mais rigorosos, a «essência» e a «existência» do *Dasein* (digamos, do homem) são, segundo Heidegger, elementos que se implicam, originando um círculo inevitável, mas não propriamente vicioso. Porque faz parte da «essência» o manifestar-se, o estar fora, o ser *ek-sistência*; mas na *ek-sistência* implica-se o que o homem é, ou seja, a sua «essência» porque é esse «estar fora» que constitui o que o define. ( ). É realizando-se que o homem, se define, é implicando-se no, mundo, compreendendo-o, que ele, o esclarece - e não partindo de um dado prévio com o qual confrontaria o que de si descobre e o que descobre do «ser»: “O círculo característico da compreensão [que é o dado-base de implicação projectada no mundo e não, já especificamente e posteriormente, a “intelecção” dele] não é um círculo

O que caracteriza a realidade humana não é a essência pré-constituída, mas o questionamento permanente sobre si própria e sobre o mundo, com a sua liberdade de escolher. Esta absoluta e solitária liberdade de escolher, constitui a própria essência da consciência geradora da angústia, correspondendo à sensação de vertigem que invade o homem quando descobre a sua liberdade e se apercebe que é o único responsável pelas suas próprias decisões e acções.<sup>243</sup>

Esta postura assinalou o começo da ontologia sartriana que passou a questionar o ser do fenómeno, pois a consciência foi transformada num movimento dirigido ao mundo transcendente, porque se afirma como pura actividade intencional no mundo. Na perspectiva desenvolvida por Sartre, a consciência surge como puro *Nada*, em contraposição ao *puro existir* e ao engano perpetuado no idealismo e no

---

fatal em que qualquer forma de conhecimento teria de mover-se: ele é a estrutura existencial de antecipação do próprio ser-aí".» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 59-60.

<sup>243</sup> «O homem é o futuro do homem. É perfeitamente exacto. Somente, se se entende por isso que tal futuro está inscrito no céu, que Deus o vê, nesse caso é um erro, até porque nem isso seria um futuro. Mas se se entender por isso que, seja qual for o homem, tem um futuro virgem que o espera, então essa frase está certa. Mas em tal caso o homem está desamparado. Para vos dar um exemplo que permita compreender melhor o desamparo, vou citar-vos o caso dum dos meus alunos que veio procurar-me nas seguintes circunstâncias: o pai estava de mal com a mãe, e tinha além disso tendências para colaboracionista; o irmão mais velho fora morto na ofensiva alemã de 1940, e este jovem com sentimentos um pouco primitivos, mas generosos, desejava vingá-lo. A mãe vivia sozinha com ele, muito amargurada com a semitraição do marido e com a morte do filho mais velho, e só nele achava conforto. Este jovem tinha de escolher nesse momento, entre o partir para Inglaterra e alistar-se nas Forças Francesas Livres - quer dizer, abandonar a mãe - e o ficar junto dela ajudando-a a viver. Compreendia perfeitamente que esta mulher não vivia senão por ele e que o seu desaparecimento - e talvez a sua morte - a mergulharia no desespero. Tinha bem a consciência que no fundo, concretamente, cada acto que praticasse em favor da mãe era justificável na medida em que a ajudava a viver; ao passo que cada acto que praticasse com o objectivo de partir e combater, seria um acto ambíguo que poderia perder-se nas areias, não servir para nada: por exemplo, partindo para Inglaterra, podia ficar indefinidamente num campo espanhol ao passar por Espanha; podia chegar a, Inglaterra ou a Argel e ser metido numa secretaria a preencher papéis. Por conseguinte, encontrava-se em face de dois tipos de acção muito diferentes: uma, concreta, imediata, mas que não dizia respeito senão a um indivíduo; outra que dizia respeito a um conjunto infinitamente mais vasto, uma colectividade nacional, mas que era por isso mesmo ambígua, e que podia ser interrompida a meio do caminho. Ao mesmo tempo, hesitava entre dois tipos de moral. Por um lado, uma moral de simpatia, de dedicação individual; por outro lado, uma moral mais larga, mas duma eficácia mais discutível. Havia que escolher entre as duas. Quem poderia ajudá-lo a escolher? A doutrina cristã? Não. A doutrina cristã diz: sede caridosos, amai o vosso próximo, sacrificai-vos pelos outros, escolhei o caminho mais duro, etc., etc... Mas qual o caminho mais duro? Quem devemos amar como nosso irmão: o combatente ou a mãe? Qual a maior utilidade: essa, duvidosa, de combater num conjunto, ou essoutra precisa, de ajudar um ser preciso a viver? Quem pode decidir a priori? Ninguém. Nenhuma moral estabelecida pode dizê-lo.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 209-211.

realismo, que tinha subjacente um erro de natureza metodológica que consistia em tratar separadamente a consciência e o mundo.<sup>244</sup>

Este facto permite mostrar a posteridade lógica do *Nada* relativamente ao ser, constituindo, por isso, um desenvolvimento importante na tentativa de Sartre em não separar o *ser* e o *nada*, mas demonstrar que, em virtude da posteridade do Nada relativamente ao *ser*, a única possibilidade para a sua existência seria que se extraísse

---

<sup>244</sup> «Eis-nos, porém, invadindo o campo do Existencialismo. Não decerto inconsideradamente: os dois campos não se extremam e *La Phénoménologie* de um Jeanson podia ter outro nome: ela é, segundo o autor, apenas um método de subjectivação. Se a fundamental questão fenomenológica é a «intencionalidade», se a intelecção do «mundo» implica a presença de um «eu», aos continuadores de Husserl uma dupla direcção se propunha. Um Ponty — que segue essa dupla direcção — preferirá esse lugar de intercepção em que o «sujeito» e «objecto» se intercomunicam e em que todo o pensar justamente se determina pelo estatuto da ambiguidade» — e ele é assim, para muitos, o verdadeiro continuador do criador da Fenomenologia, ele é verdadeiramente um «fenomenólogo», um Heidegger, pretendendo, como porfiadamente nos declara, dar a primazia ao Ser, à Ontologia, sofre iniludivelmente uma evolução de *Ser e Tempo* (...) para a sua obra subsequente; um Jaspers, recusando a Ontologia e fixando-se um pouco «contraditoriamente» na unicidade do homem, retoma alguns temas de Kierkegaard e fixa-se predominantemente no «eu», mas numa sua voz metafísica que se ilumina agudamente, se torna particularmente impressiva pela ausência de um Deus individualizado que se afirmasse como existente; Sartre, por sua vez, múltiplo, vários, desconcertante, dividido pela pura teorização, pela teorização para a prática, pela acção prática, e finalmente pela realização estética (que mais pende, na realidade, para as conclusões de uma pura teorização do que para a teorização com finalidade prática ou para a prática de uma acção imediata) Sartre, dizíamos, não chega a coordenar os dois pólos da Fenomenologia não apenas no conjunto da sua obra, mas até no seu livro fundamental — *L'Être et le Neant* — à simples vista com o acento no «eu», na realidade opondo esse «eu» ao «mundo» sem que desse mútuo enfrentar uma superação surja, como Ponty assinalou. Decerto Sartre dá-nos os dois termos do *pour-soi* e *en-soi* como, indissolúveis» (...) mas é evidente a separação ou oposição desses dois termos na obra referida. Um simples exemplo do predomínio do «intuição», que é para Sartre, Heidegger e Husserl, o tipo básico do conhecimento, define-se para Husserl como a presença da própria «coisa» à consciência para Sartre, como a presença da consciência a coisa. (...) O problema do «idealismo» ou do «realismo» husserliano envolve intermina discussão (...). Mas além de que tal «idealismo» é comumente apresentado como uma «fase» (...) esse mesmo «idealismo transcendental» é tomado, segundo o próprio Husserl (...) «num sentido fundamentalmente novo», define-se por uma «intersubjectividade» pela união eu-mundo, pela rejeição da «coisa em si» pela experiência do «outro» (contra o solipsismo), devendo nós ainda frisar que o regresso ao «concreto» se anuncia, suponho, já na parte final das *Meditações*. Mas é evidentíssimo que a «intencionalidade» e a própria «redução», como atrás anotámos, anula pela base o problema do «idealismo». Porque a constituição do objecto, a doação de sentido afirmando um «sujeito», afirma paralelamente a dimensão possível da sua realização. Husserl está para lá da questão «idealismo-realismo», porque é na união «eu-objecto» que o seu pensar se determina. (...) Mas se Husserl se não considera um «idealista» *tout-court*, Sartre, a propósito do mesmo Husserl, ronda uma acusação de «idealismo kantiano» (...) como acusa um Heidegger de se instalar no mundo sem passar pelo cogito, ou seja, sem instaurar o pensar numa realidade de base. Heidegger diz algures (...) tem um modo «brusco e um tanto bárbaro de cortar os nós górdios, em vez de procurar desatá-los». (...) Grande responsável pelo rótulo de «Existencialismo», pela equívoca mundanidade em que essa corrente resvalou, o próprio Sartre justifica o mesmo rótulo partindo desse princípio — irredutível afirmação da liberdade — de que, no homem, a existência precede a essência.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio — *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 53-37.



do ser ou que o nada *exista* no ser. Na tentativa de manter as duas regiões de ser outrora descobertas, Sartre procurou estabelecer a negatividade inerente ao ser para si e à negação do mundo, pois entendia que o homem constituía o ser pelo qual o *Nada* vem ao mundo.<sup>245</sup>

Sartre derivou de uma análise fenomenológica, que considerava as próprias coisas enquanto fenómenos, para uma análise existencial, na medida em que a consciência não poderia ser considerada como absoluto, por ser necessário tratar da conduta do homem no mundo. Sartre declarou que o existencialismo era um esforço para extrair todas as consequências a partir de uma posição alinhada com o ateísmo. Existia um carácter lógico-dedutivo no posicionamento sartriano que sustentava o seu humanismo: se Deus existisse o homem seria nada, mas se o homem existisse, não existiria Deus. A irreducibilidade visível entre Deus e o homem explica o absurdo metafísico que fundamenta o humanismo existencialista.<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup> «(...) Para Sartre a constituição de um Eu envolve a questão basilar de tal eu ser ou não consciente. Como a consciência é transparente e fuga a si, um Eu é uma espécie de Mundo: como este é uma totalidade de acções e estados que sempre se anuncia como horizonte de cada estado ou acção. Ele é assim uma espécie de sedimentação do que vamos consciencializando. Como tal totalidade é infinita, ela desborda-nos e escapa-nos. Mas esse Eu nunca pode ser consciente de si. É um transcendente que se oferece à consciência como qualquer objecto. Assim, o próprio Eu transcendental que nos unifica os actos de consciência e nos individualiza, é um como agente da síntese e individualização, pois que a síntese opera-se transversalmente no próprio acto da consciência e por ela, como é essa mesma consciência que nos dá a individualidade (pois ter consciência de algo é ter consciência de nós, de que somos nós que temos essa consciência). Assim pois o Eu esvai-se de sentido para Sartre para restar apenas a *transparência* da consciência, o seu «Nada». Assim ele julga ter eliminado de Husserl (que veio por fim a adoptar o Eu transcendental) todo e qualquer rasto de «idealismo» expulsando a consciência para fora de si e mantendo nela, implicitamente, a consciência de si, só na estrita medida em que tal consciência de si é consciência (de) si, ou seja irreflectida. SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 107-108.

<sup>246</sup> «Dostoievski escreveu: Se Deus não existisse, tudo seria permitido. Aí se situa o ponto de partida do existencialismo. Com efeito, tudo é permitido se Deus não existe, fica o homem, por conseguinte, abandonado, já que não encontra em si, nem fora de si, uma possibilidade a que se apegue. Antes de mais nada, não há desculpas para ele. Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável; por outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento. Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a si próprio; e no entanto livre, porque uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer. O existencialista não crê na força da paixão. Não pensará nunca que uma bela paixão é uma torrente devastadora que conduz fatalmente o homem a certos actos e que por conseguinte, tal paixão é uma desculpa. Pensa, sim, que o homem é responsável por essa sua paixão. O existencialista não pensará também que o homem pode encontrar auxílio num sinal dado

Uma vez que não há um ser necessário para explicar a existência, a contingência seria o absurdo pelo seu carácter ilógico: o homem nasceria sem razão, subsistiria por fraqueza e morreria acidentalmente. É este o contexto subjacente à *náusea*, ao abandono e ao desespero. Ao verificar-se a não existência de Deus, há pelo menos um ser em que a existência precederia a essência. Um ser que existiria antes de poder definir-se por qualquer conceito. Se as essências correspondem à racionalidade iminente do ser, enquanto sentido *a priori* atribuído ao mundo fenoménico pelo dinamismo espiritual, é porque existem na consciência e para a consciência constituindo o para-si, por isso, para que a essência humana anteceda a sua existência, é necessário um para si absoluto capaz de pensá-la.<sup>247</sup>

Por esta razão se afirma que em Sartre não há natureza humana, porque não há um Deus para concebê-la, pois o homem existe primeiramente descobrindo-se no mundo e só depois concebe a sua condição. O homem, tal como Sartre o concebe, não se define ou concebe a priori. A realidade primeira é a sua existência, o seu ser-no-mundo. Esta é uma situação que o homem sartriano descobre e assume conscientemente, para posteriormente se definir mediante um projecto humano, que decorre da sua subjectividade individual e cuja realização concretiza uma tipologia

---

sobre a terra, e que o há-de orientar; porque pensa que o homem decifra ele mesmo esse sinal como lhe aprouver. Pensa portanto que o homem, sem qualquer apoio e sem qualquer auxílio, está condenado a cada instante a inventar o homem.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 208-209.

<sup>247</sup> «Ninguém ignora, antes de mais, que só no Existencialismo dito «ateu» tal problemática assume um relevo e virulência particular. Ao grito nietzschiano do-Deus morreu» e ao alarme paralelo de Dostoiévski Se Deus não existe, tudo é permitido, se irá buscar o motivo que desencadeie os problemas, em questão. Não interessam de momento as soluções propostas e muito menos a que se envolve na radicalidade da frase de Dostoiévski; como não interessa também que não exista um problema para muitos dos que dizem que Deus não existe". Que ele não exista e se não impliquem aí problemas, só cada um por si saberá, depois de ter enfrentado, com lucidez, as razões por que a questão se propõe - e não apenas simplesmente porque isso se ignore. Mas que a resposta se busque num regresso, julgo-o absurdo ou vencidismo: não se remedeiam pelo analfabetismo - escrevi um dia - os males da inteligência. Temerário ou não, tomando ou não um caminho errado, debatendo-se com o possível e o impossível, o Existencialismo propôs-se reconduzir o homem ao seu reino. Não a um reino em que valores em questão selam força ainda pela memória de Deus, como Sartre frisa a propósito do ateísmo do século XIX (em que se suprimia Deus, mas nada do que o exprimia em lei), não a um reino que mantenha a alienação, mas que instale, sim, a liberdade do homem o, seu 'encontro consigo em verdade e plenitude. Mas a verdade do homem implica imediatamente a sua justificação em face do que o nega radicalmente, ou seja a morte. Porque a primeira negação a enfrentar é justamente essa alienação total que põe em causa não apenas o homem mas ainda tudo o que lhe ordenou a vida.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 66-67.

antropológica onde o homem se escolhe e propõe livremente ser. O projecto humano não se restringe aos limites da subjectividade, pois está constantemente a perseguir fins transcendentais fora de si.<sup>248</sup>

A realidade universal desemboca na inevitabilidade da não-existência de outro universo além da existência do universo humano. O projecto existencial que formulamos transcende os limites da subjectividade e adquire o carácter de uma escolha universal que nos compromete e responsabiliza o homem com a própria humanidade, pois, ao escolher-se a si próprio, escolhe todos os homens. No existencialismo sartriano, o ateísmo desempenha papel de assinalável relevância. Não existindo Deus, não encontraremos valores ou imposições que legitimem a nossa acção humana.<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> «Reflectindo a tendência geral do Existencialismo, a vasta obra sartriana é praticamente toda ela uma Ética que se procura. Mas procurando-se a si mesma, tal Ética jamais se concretizou, para Sartre num livro, numa exposição sequer, cifrada a esse problema. A obra fundamental de teorização - *L'Être et le Néant* - termina-se precisamente com o anúncio de uma Moral, de outras vezes sugerida também - e sempre em vão. E todavia, não há talvez, a rigor, um livro sequer do grande escritor-filósofo que não vise a possível impossibilidade da formulação de uma Ética entre os limites de uma negação de valores hipostasiados e a necessidade de uma justa sociedade humana. Tal Ética como é evidente assenta antes do mais num pressuposto de «liberdade». Mas que significa a liberdade para Sartre? A mais longínqua afirmação de liberdade, ou seja o seu anúncio primeiro reside depois dos estóicos e de Descartes, diz-nos Sartre, na possibilidade de dizer «não». E é o homem aquele pelo qual o «não» veio ao mundo.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 111.

<sup>249</sup> «Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos actos um sequer que ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. Escolher ser isto ou aquilo, é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos. Se a existência, por outro lado, precede a essência e se quisermos existir, ao mesmo tempo que construímos a nossa imagem, esta imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade. Se sou operário e se prefiro aderir a um sindicato cristão a ser comunista, se por esta adesão quero eu indicar que a resignação é no fundo a solução que convém ao homem, que o reino do homem não é na terra, não abranjo somente o meu caso: pretendo ser o representante de todos, e por conseguinte a minha decisão ligou a si a humanidade inteira. E se quero, facto mais individual, casar-me, ter filhos, ainda que este casamento dependa unicamente da minha situação, ou. da minha paixão, ou do meu desejo, tal acto implica-me não somente a mim, mas a toda a humanidade na escolha desse caminho: a monogamia Assim sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 204-205.

Se, contudo, não existir uma moral ou valores de natureza apriorística, por não haver a consciência divina e perfeita para pensá-los, o homem encontrar-se-á na solidão de si próprio, sem fundamentação para as suas acções ou indicações que balizem e orientem existencialmente estas acções. Nestas circunstâncias, o homem estará condenado a ser livre, inventando continuamente a sua condenação. Perante esta realidade, o homem sente o esmagamento provocado pela responsabilidade de uma escolha feita em condições de angústia, desamparo e abandono, que conduz ao desespero. A supressão do Deus Pai traduzirá a necessidade de inventar valores para o próprio homem, dotando-o de um sentido da vida que não existe *a priori*.<sup>250</sup>

O humanismo clássico transforma o homem num fim e num valor superior ao humanismo existencialista, em que cada um se escolhe livremente sem referência axiológica. Esta escolha não é gratuita, pois, tal como a obra de arte, a escolha moral não se inspira em regras previamente definidas. O projecto humano carrega consigo a marca essencial da liberdade, porque o homem constrói-se de modo projectivo escolhendo a sua moral. A liberdade moral da escolha rejeita qualquer ideia de determinismo, pois não existe uma natureza interior ao homem, ou valores fora dele, para que pré-estabeleça rumos necessários à acção. A liberdade e a responsabilidade moral da opção caracteriza o que Sartre chamava *dureza optimista*. Esta situação repugna aqueles que se refugiam na má-fé pseudo-determinista, dissimulando a autenticidade de livre compromisso. No entender de Sartre, é necessário partir do “cogito” ou da subjectividade, uma vez que este é o único meio de atingirmos a

---

<sup>250</sup> «Negar é com efeito, por um lado, possibilitar um recuo em face de um objecto, «descolarmo-nos» dele, cercá-lo da negação que o determine e paralelamente afirmarmo-nos como subjectividade, como auto-consciência, como indivíduos; e por outro lado é transcender o mesmo objecto, projectarmo-nos para além dele, visá-lo em significação e integrá-lo num complexo de significações. Assim, negando e porque negamos, recusamo-nos a nós próprios a condição de coisa, afirmamos em nós a condição de um pour-soi contra um en-soi. A liberdade portanto implica-se no próprio acto «intencional», ou seja, é coetânea da consciência, é o seu modo de ser. Se, porém, a liberdade é a negação de um en-soi em mim pelo pour-soi que eu sou, se por isso a ek-stase que sou me descola de mim constantemente, eu «estou condenado a existir para sempre para além da minha essência». Daí a célebre afirmação de Sartre de que «estou condenado a ser livre». A liberdade portanto não é uma qualidade que se acrescente às qualidades que já possuía como homem: a liberdade é o que precisamente me estrutura como homem, porque é uma designação específica da própria qualidade de ser consciente, de poder negar, de transcender. A liberdade é o que define estritamente a minha possibilidade de me recusar como en-soi (coisa), projectando-se para além disso ou, se se quiser, para além de mim.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 195-196.

verdade e de salvar o homem enquanto sujeito, evitando objectivá-lo. Através do *cogito* atingimo-nos a nós próprios e aos outros, que se apresentam como condição da nossa existência, como uma liberdade colocada perante nós e, desta forma, o mundo da intersubjectividade.<sup>251</sup>

Não temos com os outros uma comunidade de natureza humana, uma essência universal, mas uma universalidade de condição, definida pelos limites *apriori* que caracterizam a nossa situação fundamental no universo: todo o projecto humano, sem prejuízo da sua individualidade, tem um valor universal, porque persegue objectivos relacionados com a superação ou eliminação desses limites. Quando cada sujeito se escolhe, constrói o universal e realiza o absoluto através de um projecto universalmente válido e inteligível a todos os homens.<sup>252</sup>

---

<sup>251</sup> «Quando concebemos um Deus criador, esse Deus identificamo-lo quase sempre com um artífice superior; e qualquer que seja a doutrina que consideremos, trate-se duma doutrina como a de Descartes ou a de Leibniz, admitimos sempre que a vontade segue mais ou menos a inteligência ou pelo menos a acompanha, e que Deus, quando cria, sabe perfeitamente o que cria. Assim o conceito do homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de um corta-papel no espírito do industrial; e Deus produz o homem segundo técnicas e uma concepção, exactamente como o artífice fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica. Assim o homem individual realiza um certo conceito que está na inteligência divina. No século XVIII, para o ateísmo dos filósofos, suprime-se a noção de Deus mas não a ideia de que a essência precede a existência. Tal ideia encontramos-la nós um pouco em todo o lado: encontramos-la em Diderot, em Voltaire e até mesmo num Kant. O homem possui uma natureza humana; esta natureza, que é o conceito humano, encontra-se em todos os homens, o que significa que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal -o homem; para Kant resulta de tal universalidade que o homem da selva, o homem primitivo, como o burguês, estão adstritos à mesma definição e possuem as mesmas qualidades de base. Assim pois, ainda aí, a essência do homem precede essa existência histórica que encontramos na natureza.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 197-198.

<sup>252</sup> «Uns e outros censuram-nos por não termos atendido à solidariedade humana, por admitirmos que o homem vive isolado, em grande parte aliás porque partimos, dizem os comunistas, da subjectividade pura, quer dizer do eu penso cartesiano, quer dizer ainda do momento em que o homem se atinge na sua solidão, o que nos tornaria incapazes por consequência de regressar à solidariedade com os homens que existem fora de mim e que não posso atingir no cogito. E do lado cristão, censuram-nos por negarmos a realidade e o lado sério dos empreendimentos humanos, visto que, se suprimirmos os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, só nos resta a estrita gratuidade, podendo assim cada qual fazer o que lhe apetece, e não podendo pois, do seu ponto de vista, condenar os pontos de vista e os actos dos outros. Tais são as censuras a que eu procuro responder hoje. E esta é a razão por que dei a esta pequena exposição o título de: o existencialismo é um humanismo. Admirar-se-ão muitos de que se fale aqui de humanismo. Tentaremos ver em que sentido o entendemos. Em todo o caso, o que desde já podemos dizer é que entendemos por existencialismo uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda a acção implicam um meio e uma subjectividade humana. A principal crítica que nos fazem, como se sabe, é a de acentuarmos o lado mau da vida humana.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 198-199.

Tomando em linha de consideração o que brevemente acabámos de expor, cumpre questionar se Vergílio Ferreira terá sido, ou não, influenciado na sua extensa obra pela locomotiva de pensamento sartriana. Tem sido consensual e difundida até à exaustão a ideia errada que a obra de Vergílio Ferreira é, a partir de determinada altura da sua produção, cunhada na proposta existencialista de Sartre. Este consenso perverso fica a dever-se ao facto de, culturalmente, se ter associado o existencialismo a Sartre, como se este fosse inquestionavelmente o seu máximo representante. O que, de todo, corresponde à verdade. Sartre foi apenas um dos pensadores que gravitaram intensamente na órbita de um pensamento filosófico sobre a existência. Importa não ignorar que todo o pensamento filosófico ocidental se erigiu, ao longo dos tempos, sobre a querela que se estabeleceu entre o essencialismo e o existencialismo ou, se quisermos, entre Platão e seus derivados intelectuais e Aristóteles e respectivos seguidores.

Sartre não inaugura uma tradição de pensamento existencial na cultura ocidental, embora possamos anuir que o pensamento de Sartre colheu de surpresa toda uma sociedade ainda a recuperar do choque de duas guerras mundiais, e não podendo nós minimizar o facto da célebre conferência proferida no Café Maintenant ocorrer cinco meses depois da segunda guerra mundial ter terminado na Europa. A relação entre estes dois não deverá ser menosprezada, pois a proposta existencialista de Sartre assume-se como uma alternativa e uma possibilidade de escolha para todo o homem e, enquanto tal, configura uma profunda proposta ética. Não surpreendeu, por isso, o impacto mediático que obteve e os muitos seguidores que granjeou.<sup>253</sup>

---

<sup>253</sup> «O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Declara ele que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber. O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo. É também a isso que se chama a subjectividade, e o que nos censuram sob este mesmo nome. Mas que queremos dizer nós com isso, senão que o homem tem uma dignidade maior do que uma pedra ou uma mesa?» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 202-203.

Semelhante acontecimento intelectual e cultural dificilmente escaparia à curiosidade e reflexão vergiliana, que terá percebido na eloquência de Sartre muitos daqueles que eram os grandes desafios da humanidade e, em particular, de uma humanidade a carecer de se reinventar e reconsiderar urgentemente o seu quadro axiológico, para que o homem não mais voltasse a ser lobo do próprio homem, como preconizou Hobbes. Neste sentido, somos tentados a afirmar que não vislumbramos influência curial do pensamento de Sartre na obra de Vergílio Ferreira. Não havia Sartre algum em Fontanelas.<sup>254</sup>

Claro que podem estabelecer-se entre ambos os autores algumas ligações, na medida em que há aspectos a serem ponderados como, por exemplo, o facto da sólida formação vergiliana nos autores clássicos que, embora não lhe tenha dado um conhecimento aprofundado das tendências e desenvolvimentos do pensamento filosófico do século XX, ter-lhe-á dado, contudo, estruturas para bem digerir a ementa de temas debatidos pelos autores que o escritor leu e que permaneceram presentes no pensamento filosófico moderno-contemporâneo, a ponto de Hegel, Husserl e Heidegger com eles terem dialogado aprofundadamente.

O que pretendemos afirmar é que, quando Vergílio Ferreira toma conhecimento com a obra de Sartre, tem já pré-existente uma profunda influência hegeliana e uma cada vez mais marcada simpatia pela filosofia de Heidegger, por isso, o seu núcleo duro de pensamento encontrava-se claramente definido. É também por esta razão que, quando nos detemos a aprofundar leituras sobre o pensamento e a

---

<sup>254</sup> «O homem é antes de mais nada um projecto que se vive subjectivamente, em vez de ser um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a este projecto; nada há no céu inteligível, e o homem será antes de mais o que tiver projectado ser. Não o que ele quiser ser. Porque o que entendemos vulgarmente por querer, é uma decisão consciente, e que, para a maior parte de nós, é posterior àquilo que ele próprio se fez. Posso querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-me; tudo isso não é mais do que a manifestação duma escolha mais original, mais espontânea do que o que se chama vontade. Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo o homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência. E, quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens. Há dois sentidos para a palavra subjectivismo, e é com isso que jogam os nossos adversários. Subjectivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio; e por outro impossibilidade para o homem de superar a subjectividade humana.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 203-204.

obra vergiliana, damos conta das insuspeitas afinidades que se tecem na narrativa do escritor, que abarcam os autores a que nos temos mais insistentemente reportado, mas também outros relativamente aos quais nos parecem existir maiores elos de ligação com Lavelle, Jaspers ou Lévinas, do que propriamente com Sartre.

Não existe qualquer reserva mental da nossa parte a respeito do pensador francês, mas quando Vergílio Ferreira se lança na escrita de *Mudança*, todo o seu itinerário de pensamento estaria já muito bem definido, pese embora tal facto não hipoteque a possibilidade da sua diversificação e amadurecimento, mas sem o reinventar ou reciclar sob o ponto de vista das suas inquietações, das suas interrogações e do inefável mistério que lhe paira nas páginas dos romances que foi escrevendo e nos quais se manifesta uma profundíssima dimensão antro-po-metafísica, que não pode, de todo, ser atribuída ao eventual contributo do pensamento de Sartre na obra do escritor.

Consideramos que, do ponto de vista simbólico, a conferência proferida por Sartre e a conferência proferida por Vergílio Ferreira parecem representar diferentes perspectivas sobre o existencialismo. Estas perspectivas afastam em definitivo ambos os autores, na mesma medida que parecem aproximar Vergílio Ferreira do pensamento heideggeriano. Estamos convencidos que a conferência proferida pelo escritor no Instituto Superior Técnico constituiu uma clara resposta à perspectiva de Sartre e não teve como objectivo secundar subservientemente os pontos de vista sartrianos mas, pelo contrário, discuti-los criticamente e encontrar-lhes uma alternativa.

Pode conceder-se, sem que tal constitua dilema de maior, que ambos os pensadores, assumem que o homem perdera a sua *estrela guia*. Em virtude desta realidade, o homem ficou absurdamente só num mundo preenchido por todas as angústias, onde teria que se encontrar e procurar a sua circunstância e o seu contexto antropológico fundamental. Se, por um lado, ambos os autores concordam que o homem estacou diante da sua solidão metafísica, por outro e no tocante ao modo como ambos pensam esta realidade, não nos parece haver consenso. Esta ausência de consenso justifica-se porque Sartre procurou construir racionalmente um absoluto, capaz de promover uma ordem na vida do homem, que suprimisse a ausência



metafísica de uma ordem criacional que fosse fundamento justificativo da razão da existência do homem. Este absoluto seria capaz de conferir ao homem uma nova ordem e recolocar no céu uma nova *estrela guia*, construída sobre uma férrea estrutura racional.<sup>255</sup>

O ponto de partida de Sartre é, pois, o da orfandade divina, que assolou o universo humano depois do deicídio anunciado por Nietzsche. Sartre parte da evidência de um universo ateu, que lhe suscita a urgência de desenvolver um sistema moral capaz de responder à desorientação axiológica do cenário apocalíptico com que o homem se deparou, e ancorado na única certeza, que é não existir qualquer razão que, acima de si, o justifique, e seja igualmente justificativa de todas as leis. Nesta

---

<sup>255</sup> «Em Sartre mal há dor. E nas situações mais trágicas uma secura prévia desintegra quase em cinismo, roçando a *gaucherie*, o sofrimento que se não aceita, que a justiça recusa, que se recusa pelo risco da *sensiblerie*, - mas que se não transpõe sequer a um plano de força, de coragem traduzida em serenidade. Mas seria um erro grave que esse quase cinismo, aflorando na destruição da gravidade, o tomássemos realmente por cinismo. Sartre é humano contra a sua vontade de desautorizar o sofrimento, de o negar num quase escárnio, de o combater pelo autodomínio de um raciocínio frígido. Fala-nos dessa humanidade a sua luta enorme, traduzida em acção real e imediata, como no seu próprio e infundável questionar, transposto à sua obra maciça. E é só porque ele existe nosso irmão desejável ou indesejável, que à sua voz a ouvimos como nossa, venha dos cafés equívocos ou das tribunas dos congressos. Presente ao mundo e concertado com ele, ainda que o mundo disso se espante, Sartre é hoje uma força irrecusável, mais força talvez que a de tantos intelectuais que pessoalmente preferamos. E ainda que a sua obra se perdesse na demanda do futuro (o que se nos afigura incrivelmente inverosímil) ela perduraria, para a memória dos que vierem, exactamente como uma força. Mas agora é viva, não como centro nominal de convergência, não como indicativo histórico, mas como presença a nós próprios, voz nossa que nos exprime e desencandeia as interrogações que não sabíamos formular. As várias contradições que possamos surpreender-lhe, ou as influências, ou os perigos, são contradições nossas, influências-nulas, porque voz original sentida em nós, perigos nossos na temerosa aventura do nosso tempo. Só há um processo de entender uma doutrina, diz-nos Jeanson: é fazê-la nossa. Mas o não sentirmos nossa a doutrina sartriana é, em larga margem, o modo real de lutarmos connosco, de nos espantarmos diante de nós como diante de um espelho em que há muito nos não víamos, de admitirmos ao nosso convívio alguém ignorado que vivia em nós. Assim, antes de a este desmistificador o responsabilizarmos pelos desastres que operou, responsabilizemo-nos a nós que tínhamos em nós o desastre e o não sabíamos. Terrível desobstruidor de embaraços acumulados pelos que os precederam, pelo nosso tempo, por nós próprios, a sua acção concerta-se com a inexorável vocação da nossa era que se tem de reinventar um mundo humano habitável. Tem cada época os homens de que precisa? A rede de necessidade ou de flagrante coerência que une os sinais do nosso tempo integra Sartre nessa necessidade ou nessa coerência. E não se busque ingenuamente uma explicação para isso nas fórmulas primárias de um catecismo primário. A força que abala o mundo e o sonha reconstruído não passa apenas pelos dados imediatos de um problema imediato: passa pelo homem todo, o que sofre no estômago e na inteligência, o que sofre de injustiças e vexames e o que sofre no sonho de se justificar perante a vida, perante si, perante as interrogações finais. Que Sartre se jogue, se escolha numa inexorável procura de um esclarecimento racional, ele exprime a fúria invencível com que não desistimos de nos esclarecermos a nós, ou talvez a coragem ou a saudade que fala àqueles que de nós aceitam a realidade insuperável do mistério.» SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 189-190.

privação de garantias prévias que tranquilizassem o homem face ao seu destino, o esforço de Sartre centrou-se na necessidade de estabelecer uma lei moral indiscutível para a relação dos homens entre si.

Vergílio Ferreira distanciou-se claramente desta abordagem racional, herdeira da meticulosa tradição cartesiana, que procura justificar na razão o ser do homem, mas que se mantém longe da compreensão essencial do sentido original do ser do homem, naquilo que tem de incontornável, inefável, insondável. O homem sartriano não é misterioso, não é metafísico e nele não há coisa alguma que fique além da sua *entourage* racionalizante.<sup>256</sup>

Na obra vergiliana não é de todo assim. Não restam quaisquer dúvidas que, à imagem de Sartre, mas num registo intelectual diferenciado, o escritor procurou, igualmente, recolocar no firmamento a *estrela* que entretanto caíra, reorganizar o cosmos, num desejo de restauração da ordem ancestral, e encontrar a palavra que cifrasse o universo, resolvendo o mistério do regresso ao mundo original. Ao contrário de Sartre, e em sentido heideggeriano, o escritor manifestou-se mais comprometido com a interrogação em torno do destino do homem e sobre esse sentido antropológico fundamental que conduz à fulgurância da aparição de si a si próprio. Por isso, o homem vergiliano é o homem que se fascina e se interpela, numa incessante procura transitiva da verdade de se ser.<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> «Que longo vómito este Les Chemins de la liberté de Sartre. Afinal de que serviu aos gregos pregarem o equilíbrio? Bebamos à saúde da inteligência! Mas não à maneira da turva população que bebendo à saúde do ciclista, do boxeur, põe em glória apenas a perna e o punho do outro. Racionalismo não é intelectualismo. Sobretudo não é traição àquilo que nos permite o luxo intelectual. Amigo Sartre, mete uma enxada nas unhas aos teus pederastas, aos teus vadios de café, põe-me essa Ivitch a lavar roupa, a roçar o soalho da casa, dá-lhes a todos, para roerem, um corno de realidade. E conta-nos depois.» FERREIRA, Vergílio – *Diário Inédito*. Lisboa: Bertrand Editora, 2008, pp. 132-133.

<sup>257</sup> «Ligeiras mudanças no tabuleiro. No resto, igual. Leva tempo que a vida se resolva a mudar uma pedra. Ao calor benigno deste sol da tarde, vou pela borda de caminhas estropiados cobertos de pedra anónima de histórias antigas. Embrenho-me na escuridão das matas, aponto ao alto de uma serra e, a pulso, ergo-me ao redondo de uma fraga nua. No repouso da escalada, a toda a lonjura do horizonte, a serra levanta um pesadelo negro de solidão. Largo e fresco, o vento rememora ao meu assombro recolhido qualquer epopeia de começos do mundo, trágicos destinos de noites de lobos solitários, ou apenas saudades de um mar livre e longínquo. Pelas veredas cortadas no chão obstinado, percorro as lendas escuras de lareiras de Inverno com ladrões no segredo das fragas, velhos nevões engolindo o mundo, lôbregos medos na fundura do tempo. Desce até aos limites do povoado uma ameaça verde de pinheiros sombrios, sorrateiro, o mato bravio assalta os caminhos mais submissos aos homens e para o vale, pesados castanheiros poisam no chão desassombrado, numa cama espessa de frescura. (...) Uma

Enquanto Sartre procurou estabelecer uma antropologia teológica, ou seja, perante a inultrapassável realidade da não-existência do absoluto divino, que conferisse sentido e tranquilidade antropológica ao homem, afigurou-se importante outorgar este carácter de absoluto ao homem, que preencheria o vazio deixado por Deus. Esta antropologia teológica teve como objectivo tornar o homem no Deus de si próprio e encontrar na imanência uma transcendência ordenadora, fundamentadora de uma nova ordem de valores, substitutiva da ordem divinatória e que submetesse o homem a um absoluto racional. Não surpreende, por isso, que o ser humano não tivesse uma essência fixa determinada para Sartre, mas uma existência lançada no mundo, fundamentalmente construída através da escolha. A característica fundamental que torna este ser num ser humano, diferente de todos os outros seres naturais é, precisamente, a liberdade de escolher, de se escolher, de se projectar e de se realizar.

Vergílio Ferreira não escolheu o caminho incessantemente trilhado por Sartre, e não poderia fazê-lo porque todos os valores se geram neste absoluto fundamental do ser homem. A essência humana deve ser, por isso, pensada numa perspectiva totalmente diferente. Esta diferença justifica-se no pensamento vergiliano, porque o ser humano está infinitamente mais próximo do divino que dos outros seres naturais,

---

ponta de luar resvala da bandeira da janela, escorre pela cama e passa-me à flor da face. Cerro os olhos à carícia das mãos brandas da lua. Pelas vidraças abertas corre longamente uma onda de paz. Ergo-me devagar, como sombra, debruço-me do peitoril olhando a noite. Assustados, os homens recolheram ao fundo das casas. Só os bichos levantam a sua voz no mundo assombrado. Os sapos, os ralos, as rãs, o noitibó clamam ao luar uma música de agoiro. Sinto-me só e vazio. Tento reencontrar em mim qualquer firmeza que aguente o peso da noite. Abro a boca, atiro um berro longo ao medo da lua. Mas o grito embate na dureza do silêncio e volta esboroado em mil gritos que encobrem de terror e miséria a minha coragem. (...) Há um ano. Mas sempre que venho aqui, é como se não tivesse vindo desde os tempos de estudante. A Alta foi arrasada para obras imperiais. Ando como tonto à procura no entulho do rasto da minha história. Trago-me aqui debaixo do braço, de capa, guitarra, livros, falhado e ingénuo, mas não sei onde largar-me à repetição da minha sorte. Onde precisamente a janela de uma aventura frustrada? Em que ponto exacto o café do meu tédio? Céus, ao menos as pessoas são as mesmas. Mas como me chamam velho! Caramba, amigo, cale esses cabelos brancos com um engano qualquer de drogas. E você, diabo, meta essa calva indecente no fundo de um chapéu. Paro na Rua do Loureiro, ainda em pé. Olho ao alto o meu quarto sem sol e quando desço de novo o olhar, um rapaz magro, quedo na janela do primeiro andar, fita-me sem me compreender. Estremeço de comoção. Eu conheço esse jovem que apodrece ali, há quinze anos, no buraco escuro de uma janela e me esqueceu. Fito-o na cara, com segurança, tento abrir-lhe esquecidas recordações. O seu olhar pardo, a sua face amarelenta, tem o destino de mina que passou pelas casas da rua, ali à espera que um vento de redenção as arranque de vez pela raiz.» FERREIRA, Vergílio – *Diário Inédito*. Lisboa: Bertrand Editora, 2008, pp. 132-133.

existindo um inevitável e irreconciliável abismo a separar o homem dos demais seres. Não obstante Vergílio Ferreira não nos diga explicitamente como poderemos fazer uma nova experiência da essência humana, porque esta experiência não está ao alcance dos homens, pode, no entanto, preparar-se no silêncio aparicional e na *presença* do mistério para uma revelação do ser.<sup>258</sup>

Uma outra divergência que se sublinha entre Sartre e Vergílio Ferreira, situa-se no domínio da esperança. O pensamento sartriano não perspectiva uma esperança para o homem, nem mostrou desejar ir além do conhecimento do que é o homem. O homem sartriano em situação, acaba, em nosso entender, por configurar um homem sitiado em relação a si próprio, na certeza que é o único responsável pelas suas escolhas, tendo que carregar aos ombros a responsabilidade de viver a sua vida mediante as escolhas que realiza.<sup>259</sup>

No pensamento e obra vergiliana vislumbramos, pelo contrário, uma noção muito presente de regresso a uma dimensão original e originária do ser, onde o homem se terá antropologicamente configurado. Ao contrário de Sartre, que se resguardou num ateísmo clássico, Vergílio Ferreira, embora se posicione igualmente num horizonte de não-existência de Deus, é a este que sempre parece procurar, pois ainda que nele seja manifestamente presente a impositividade de uma ética, não procurou, contrariamente a Sartre, que este formalismo ético se substituísse à absoluta verdade originária que guarda o mistério da existência do homem.<sup>260</sup>

---

<sup>258</sup> «O homem de Sartre é surpreendido já no realizar-se, no actuar, no manifestar-se, sem que daí se regresse (que me lembre) ao homem fundamental, sequer ao nível a que se aprofunda o homem de um Malraux. Ora na zona fundamental reside o próprio ser-se homem, a original realidade da pessoa que nos habita. Porque até mesmo a pessoa que se é, a pessoa que se caracteriza, que se define no modo vário de ser, que enforma a “psicologia”, dir-se-ia algo posterior, realidade segunda, cristalizada. Antes dela está outra, a pura verdade de se ser, de sentir-se, a fugidia e fulminante iluminação que nos vive, o estar sendo, a inefável presença que nos enche e transborda.» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível I*. 3ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1990, pp. 160-161.

<sup>259</sup> «O inferno são os outros – disse Sartre. E é sobretudo por isso que se usam óculos escuros.» FERREIRA, Vergílio – *Pensar*. 7ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, p. 190.

<sup>260</sup> «Penso, logo existo. É a “rocha” cartesiana que o Sartre dizia inabalável para todo o sistema do pensar. Mas outros dizem que a conclusão de Descartes salta fora da lógica para acudir à sua necessidade. Porque do pensar ao saber que existe, vai um espaço sem apoio. Penso, logo penso que penso ou sei que. Ora atrás de tudo ou atrás do “penso”, há o sujeito que pensa. Penso logo há um “eu” que pensa. Mas não é preciso pensar para se saber que há um “eu” a pensar. O “eu” não precisa de pensar para se saber que existe, a não ser porque o saber-se que se é seja o que for, é implícito a esse

---

ser-se. A radicalidade única que nos separa do animal é que ele sabe, mas não sabe que sabe. Nesse intervalo infinitesimal cabe a intensidade vertiginosa do homem. Assim também não precisa de amar, querer, imaginar e o mais para o saber. O mais irredutível de todo o processo é o sentir que se existe, é apenas prestar atenção àquele que de nós está antes de todos os antes e é a pura irrupção do que não tem nome nem sexo nem actividade manifesta para lá dele e é esse “eu” que se anuncia vertigem de nós. Não é o “penso, logo existo”, mas o “existo”, ou “sou”, logo há atrás o que me permite saber que penso. Não é o “penso, logo existo”, mas o “existo, logo penso”. A “rocha inabalável” não está num raciocínio já póstumo à realidade primeira que sou “eu”, esta brutal iluminação dentro de mim, esta realidade indizível e inexplicável, este brotar das profundezas de mim, dessa incerta e incandescente luz de mim que só em instantes de privilégio e de acaso ou de milagre que me aparece e se revela. E é aí que se funda toda a realidade de sermos e pensarmos e agirmos. É essa a rocha inabalável que resiste ao desmoronamento de tudo na nossa vida, que irrompe solitária no vazio à nossa volta e que há-de permitir a recomposição do homem novo a renascer do desastre universal, o recomeço, pelo princípio, da história que se esgotou.» FERREIRA, Vergílio – *Pensar*. 7ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004, pp. 273-274.

## **Parte Segunda**

**Capítulo 1**  
**Uma analogia hegeliana**

Pese embora seja já longo o caminho percorrido nesta nossa investigação, tal não significa que estejamos, necessariamente, próximos do seu termo, ou sequer a ponto de a dar por concluída. Pelo contrário, resta ainda uma parte substancial, e sobretudo, significativa, pois o itinerário que temos vindo a construir até ao momento serviu fundamentalmente para nos situar quanto ao lugar ocupado por Vergílio Ferreira no contexto literário português, no que concerne às influências culturais e intelectuais que lhe possamos imputar.

Nesta sentido, procurámos perceber a importância e preponderância de um pensar filosófico na obra vergiliana, perscrutando-lhe as raízes das influências mais notórias até nos determos, no capítulo anterior, numa abordagem mais detalhada de um conjunto de aspectos fenomenológicos que se apresentam constitutivos, fundantes e autênticos alicerces da obra vergiliana. O nosso objectivo central nesta investigação é mostrar, precisamente, que a obra de Vergílio Ferreira está incontestavelmente imbricada no pensamento hegeliano, que funciona como esqueleto e cavename de uma embarcação, tal o modo estruturante como se reveste na obra do escritor.

O longo caminho percorrido até agora serviu, por isso, para tentar fornecer toda uma ampla e complexa diversidade de elementos, reflexões e conhecimentos que acreditamos poderem permitir, nesta segunda parte, desvelar toda uma ampla grelha de leitura, capaz de poder conduzir o leitor a uma compreensão daquilo que defendemos a propósito da profunda e profusa presença de Hegel na produção literário-filosófica de Vergílio Ferreira, que nos permite estabelecer notórias analogias entre o esquema da *Fenomenologia do Espírito* e o conjunto da obra vergiliana, particularmente no que se refere ao alcance de alguns dos seus mais emblemáticos romances. O itinerário da consciência hegeliana, que se desenvolve através de diversos momentos e movimentos dialécticos, que a conduzem à realidade da *consciência-de-si*, está amplamente presente na produção literária vergiliana e será esta realidade que



pretendemos demonstrar através da análise de determinados aspectos mais marcantes do conjunto de obras do escritor.<sup>261</sup>

Já tivemos ocasião de afirmar que tem sido habitual a tentativa de estabelecer, na obra de Vergílio Ferreira, uma rígida linha divisória que, em substância, pretende clivar a fase da juventude na criação literária vergiliana e a consequente passagem para uma fase da maturidade, porque se entende igualmente que semelhante linha divisória define diferentes momentos de posicionamento ideológico e estético, por parte do escritor, relativamente a uma derivação ocorrida do *neo-realismo* para o existencialismo. A este propósito, afirmámos também que esta linha divisória que se tem procurado estabelecer na actividade literária vergiliana, procurou essencialmente constatar as alterações no processo de desenvolvimento romanesco, ao nível da evolução de uma estrutura ficcional de tipo presencista, para uma outra de contornos próximos do *neo-realismo* e superação destes contextos estéticos e estilísticos através da adopção das linhas de criatividade existencialistas, próximas da tipologia do romance-problema.

Nesta perspectiva encontramos a obra vergiliana invariavelmente dividida em dois diferentes segmentos, na tentativa de lhe fixar uma matriz evolutiva, do ponto de vista literário, cujo objectivo seria melhor entender e fixar recursos estéticos e estilísticos na produção romanesca, fixando um núcleo duro temático na totalidade da obra vergiliana. Todavia, esta preocupação em dividir períodos criativos deixa para segundo plano o cerne de toda a realidade problemática que faz do conjunto da produção literária do nosso autor uma obra ímpar, de carácter inovador e

---

<sup>261</sup> «Devo dizer-lhe que eu sou genericamente um hegeliano, como praticamente sempre fui. Fui para Hegel através de Marx e posso dizer que regressei a Marx também com Hegel, formando todo um circuito. Passei de Hegel ao existencialismo fundamentalmente através da *consciência infeliz*, que é a consciência das contradições e genericamente não saí ainda de lá. Embora o hegelianismo me sirva fundamentalmente para a determinação de um estado de coisas mais exterior a mim do que pessoal, visto que os problemas pessoais foi sobretudo através do existencialismo que os pude estabelecer e discutir. (...) Ora bem. Em relação ao destino da Filosofia, sem dúvida que Hegel é o último ou mesmo o único sistematizador dela – o que implica um pouco a ideia de “fim”. Mas é talvez um pouco excessivo pensarmos que depois de Hegel a Filosofia morreu, num fenómeno paralelo ao que há pouco dissemos acerca da Arte. Todos sabemos que depois de Hegel tivemos um Husserl, um Heidegger, um Kierkegaard, um Sartre, etc. O que queria salientar é o seguinte: a grande parte da Filosofia que se realizou depois de Hegel e contra ele, realizou-se no seu circuito (...)» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 389-390.

profundidade filosófica incomparável no panorama da literatura e pensamento português. Esta situação justifica que tenhamos encontrado, por diversas ocasiões, um balizamento da obra de Vergílio Ferreira, confinando-a a dois momentos distintos, que se circunscrevem especificamente ao momento de produção romanesca anterior à publicação do romance *Mudança*, e um outro momento, que corresponde a toda a produção posterior.

A justificação encontrada para esta catalogação encontrou o seu consenso em diversos autores, mormente por influência de leituras da obra vergiliana como aquela produzida por Eduardo Lourenço, precisamente em torno da derivação do *presencismo* e do *neo-realismo* para a polemização da realidade, natureza e condição humana, característica da abordagem *especular* da produção romanesca vinculada a uma matriz existencialista. Em nosso entender, estamos convictos que não poderá verdadeiramente afirmar-se que Vergílio Ferreira pertenceu a esta ou aquela corrente estético-literária, com todos os condicionalismos inerentes a esta suposta militância.

O escritor foi sempre avesso e imune a estes condicionalismos porque recusou sempre fazer a apologia de uma *cartilha* ideológica, independentemente da sua natureza. Apesar desta nossa convicção, não deixamos, no entanto, de observar que a linha divisória, que parece ter sido consignada à evolução da produção literária de Vergílio Ferreira, mostra ter por motivação os aspectos de vinculação e desvinculação política de uma determinada esfera de pensamento social, e não tanto aquilo que na obra vergiliana constitui autenticamente o seu carácter radical e inovador. E este carácter inovador não é de todo redutível ou traduzível a um afastamento ou a uma aproximação estético-literária, pois isso significa desvalorizar o aprofundamento filosófico e o projecto criativo que lhe é estruturalmente subjacente.

Mais preocupados em fazer leituras em torno de uma suposta mudança estética e política na obra vergiliana, do que em ler filosoficamente o desenvolvimento desta mesma obra, os autores que postularam na produção literária do escritor a clivagem e a linha imaginária a que nos referimos esqueceram, ou não vislumbraram, o profundo alcance antro-po-filosófico inerente ao projecto literário de toda uma vida criativa de Vergílio Ferreira, pois só mediante a consideração deste projecto antro-po-filosófico é que a narrativa vergiliana se clarifica e ilumina para lá dos

constrangimentos de juventude ou maturidade dos seus escritos, da derivação estética e estilística ou do reposicionamento político e intelectual que lhe quiseram impor.

A razão de nos insurgirmos contra os críticos da obra vergiliana, mais interessados em impor-lhe divisões imaginárias que obedecem a aspectos de natureza estilística e estrutural da composição narrativa, que estabelecem sobre a produção literária do escritor segmentos criativos - pese embora o possam justificar com elementos de natureza contextual, circunstancialismos culturais, sociais, políticos e intelectuais -, prende-se com o facto deste procedimento hipotecar a possibilidade de entender que as aprendizagens, divisões, evoluções e mudanças ao longo da obra do escritor revelam o caminho da alma, percorrendo as *estações gnoseológicas* em que espiritualmente se purifica.

A obra vergiliana não traduz um certo apelo metafísico, uma inquietação ou interrogatividade inconsequente. No seu itinerário criativo, a obra vergiliana procura, de forma consistente e continuada, a possibilidade de constituir um *ver fundacional*, pois o problema que lhe subjaz é um problema *antropo-gnoseológico*. Só desta forma se entende o porquê de existir subjacente à obra vergiliana, uma evolução no *mesmo* ou, como afirmou Eduardo Lourenço, a escrita de um único livro e uma só e única narrativa, pois, na medida em que existem saltos evolutivos de romance para romance, existe igualmente um fio condutor que os liga a toda uma problemática gnoseológica.

Tal como sucede com a *fenomenologia do espírito*, também a obra vergiliana começa por ser descrição da experiência da consciência natural à procura do autêntico conhecimento ou verdade de si própria. No entanto, à imagem da *fenomenologia do espírito*, este tipo de conhecimento refere-se à experiência da consciência, acabando, por isso, por envolver uma certa psicologia racional, que não considera a alma como coisa em si, abordando-a de forma descritiva. Neste sentido, analogamente à fenomenologia hegeliana, a obra de Vergílio Ferreira procede e promove também uma descrição de uma série de *estações gnoseológicas*, percorridas pela consciência até alcançar o seu ponto *ómega*, que será a verdade encontrada no espírito.

A fenomenologia hegeliana manifesta-se como sendo uma teoria geral do saber, em que se pretende explicar o modo segundo o qual a consciência faz a sua

experiência do saber. Nesta experiência do saber, a consciência descobre verdadeiramente aquilo que não sabia e acreditava saber. A consciência descobre também que nada pode saber autenticamente, enquanto não se auto-revelar como razão. Este facto traduz a forma do espírito auto consciente, eliminando deste modo o dualismo binomial entre um saber interno e externo à consciência.<sup>262</sup>

O que o itinerário vergiliano mostra não é uma teoria geral do saber, mas uma procura incessante por este saber revelacional e oracular, cujo objectivo não é explicar, especificamente, o modo segundo o qual a consciência faz a sua experiência deste saber, mas mostrá-la, narrá-la, construí-la e descobrir que existe um hiato que é necessário preencher, entre um saber incerto, não experienciado, e um saber, autêntico revelado e vivido. O itinerário vergiliano é uma descoberta da autenticidade, da auto-revelação translúcida de si próprio, capaz de decifrar a ordem universal. O itinerário vergiliano é um caminho exegético. Uma hermenêutica viva e experienciada, que assinala a forma de um espírito auto consciente, conforme se manifesta na

---

<sup>262</sup> «A Fenomenologia do Espírito é uma obra, por tantos títulos original e mesmo única dentro da tradição do escrito filosófico, e que assinala em 1807 (o autor contava então 37 anos) a aparição de Hegel no primeiro plano de cena filosófica alemã. Tendo publicado até então apenas artigos ou pequenos escritos mas tendo, por outro lado, amadurecido durante os anos do seu ensinamento na Universidade de Jena (1801-1806) as grandes linhas do seu sistema no confronto com os grandes mestres do Idealismo alemão, sobretudo Kant, Fichte e Schelling, Hegel pretende fazer da Fenomenologia o pórtico grandioso desse sistema que se apresenta orgulhosamente como Sistema da Ciência. No entanto, a arquitetura e a escritura desse texto surpreendem. Não é uma meditação no estilo cartesiano, nem uma construção medida e rigorosa como a Crítica da Razão Pura, nem um tratado didático com a Doutrina da Ciência de Fichte. Sendo tudo isto, é sobretudo a descrição de um caminho que pode ser levado a cabo por quem chegou ao seu termo e é capaz de rememorar os passos percorridos; o próprio filósofo na hora e no lugar da escritura do texto filosófico, Hegel no seu tempo histórico e na Jena de 1806. Esse caminho é um caminho de experiências e o fio que as une é o próprio discurso dialético que mostra a necessidade de se passar de uma estação a outra, até que o fim se alcance no desvelamento total do sentido do caminho ou na recuperação dos seus passos na articulação de um saber que o funda e justifica. Quem fala de experiência fala de sujeito e significação, de sujeito e objeto. A intenção de Hegel na Fenomenologia é articular com o fio de um discurso científico - ou com a necessidade de uma lógica - as figuras do sujeito ou da consciência que se desenham no horizonte do seu confronto com o mundo objetivo. "Ciência da experiência da consciência": esse foi o primeiro título escolhido por Hegel para a sua obra. Na verdade, essas figuras têm uma dupla face. Uma face histórica, porque as experiências aqui recolhidas são experiências de cultura, de uma cultura que se desenvolveu no tempo sob a injunção do pensar-se a si mesma e de justificar-se ante o tribunal da Razão. Uma face dialética, porque a sucessão das figuras da experiência não obedece à ordem cronológica dos eventos mas à necessidade imposta ao discurso de mostrar na sequência das experiências o desdobramento de uma lógica que deve conduzir ao momento fundador da Ciência: ao Saber absoluto como adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto.» VAZ, Henrique Cláudio Lima – Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 9-10.

fenomenologia hegeliana, pois a procura pelo saber e pelo *ver fundacional*, que atribuímos a Vergílio Ferreira, corresponde a um esforço de compreensão de si próprio e de unificação intemporal da finitude que nos infirma.

A fenomenologia hegeliana não é uma metafísica. Esboça, pelo contrário, uma linha antroponoseológica lógica, que robusteceu e corporificou no pensamento filosófico do século XX e, enquanto tal, manifesta-se como superação da teoria clássica do conhecimento, por força da resolução do dualismo da consciência, estabelecido entre o saber e o objecto deste mesmo saber, por isso, descreve a história do processo de constituição psicológica e da formação da consciência, que se torna auto-consciência, razão, e que se descobre como espírito possuidor de um saber absoluto, convergente com o saber do absoluto.<sup>263</sup>

De modo semelhante, podemos afirmar que, contrastando com a proposta fenomenológica hegeliana, o itinerário envolvente da obra vergiliana também não configura nenhuma metafísica, pese embora lhe pré-exista uma problemática metafísica. É por esta razão, e tomando em consideração o contexto intelectual e cultural vergiliano posterior à sua formação coimbrã, que se vislumbra igualmente uma orientação antroponoseológica, matriz fenomenológica da qual o escritor nunca se afastou. Pelo contrário, porfiou nela, na tentativa de compreender a alma e o que a alma poderia e deveria conhecer no âmbito humano e divino, no âmbito da simples

---

<sup>263</sup> «A *Fenomenologia do Espírito* deve substituir-se às explicações psicológicas ou às discussões mais abstraias sobre a fundamentação do saber. O sujeito e o fenómeno kantianos são rigorosamente anistóricos. Desde o ponto de vista de Hegel são, portanto, abstratos. Na *Fenomenologia*, Hegel quer mostrar que essa abstração, na qual o mundo é o mundo sem história da mecânica newtoniana e é acolhido pelo sujeito ao qual "aparece" nas formas acabadas das categorias do Entendimento, é apenas momento de um processo ou de uma gênese que começa com a "aparência" do sujeito a si mesmo no simples "aqui" e "agora" da certeza sensível (primeiro capítulo da *Fenomenologia*), aparição que mostra a dissolução da verdade do objeto na certeza com que o sujeito procura fixá-la. A partir daí, o movimento dialético da *Fenomenologia* prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenómeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. Assim, Hegel transfere para o próprio coração do sujeito - para o seu saber - a condição de fenómeno que Kant cingira à esfera do objeto. Essa é a originalidade da *Fenomenologia* e é nessa perspectiva que ela pode ser apresentada como processo de "formação" (cultura ou *Bildung*) do sujeito para a ciência. E entende-se que a descrição desse processo deva referir-se necessariamente às experiências significativas daquela cultura que, segundo Hegel, fez da ciência ou da filosofia a forma *rectrix* ou a *enteléquia* da sua história: a cultura do Ocidente.» VAZ, Henrique Cláudio Lima – Apresentação: A significação da *Fenomenologia do Espírito*. In HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 10-11.

consciência singular e da complexa consciência universal, com o objectivo de se descobrir absolutamente nesta realidade.

Não surpreende por isso que, tal como sucede na estrutura da fenomenologia hegeliana, a problemática da temporalidade se afigure omnipresente e transversal a toda a obra vergiliana, pois para que o Absoluto seja consciente de si, é preciso que a consciência passe por um processo de aprendizagem e formação no tempo, e que, por via deste facto, potencialize um conhecimento e um autoconhecimento resultante da sua experiência temporal, porque o Absoluto apenas se revela na mediação da história da consciência humana, correspondendo a um processo de gradual manifestação da auto-apreensão no tempo. Não se estranha, por isso, a constante e recorrente presença da memória na narrativa vergiliana, enquanto dinamismo estruturante da própria narrativa, mas essencialmente como plataforma antroponológica, à qual se regressa e que se assemelha à *Aufhebung* hegeliana.<sup>264</sup>

A obra vergiliana esforça-se por se constituir, à imagem da fenomenologia hegeliana, como um saber que aponta para uma visão dos fenómenos que são aquilo a que Hegel designa, essencialmente, por figuras da consciência. Cada forma de saber ou ver é tomada como objecto, cada forma de consciência, cada dimensão cognitiva

---

<sup>264</sup> «Dois fios nos conduzem através do longo e difícil itinerário da Fenomenologia. Um deles é a linha das figuras que traça o processo de formação do sujeito para o saber, unindo dialeticamente as experiências da consciência que encontram expressões exemplares na história da cultura ocidental. As figuras delineiam portanto, no desenvolvimento da Fenomenologia, o relevo de um tempo histórico que se ordena segundo uma sucessão de paradigmas e não segundo a cronologia empírica dos eventos. Mas vimos como essa referência à história é essencial para Hegel porque, segundo ele, a Fenomenologia somente poderia ter sido escrita no tempo histórico que era o seu e que assistira à revolução kantiana na filosofia e à revolução francesa na política. O segundo fio une entre si os momentos dessa imensa demonstração ou exposição da necessidade imposta à consciência de percorrer a série das suas figuras - ou das experiências da sua "formação" - até atingir a altitude do Saber absoluto. Vale dizer que a ordem dos momentos descreve propriamente o movimento dialético ou a lógica imanente da Fenomenologia e faz com que a aparição das figuras não se reduza a uma rapsódia sem nexos mas se submeta ao rigor de um desenvolvimento necessário. Figuras e momentos tecem a trama desse original discurso hegeliano, que pode ser considerado a expressão da consciência histórica do filósofo Hegel no momento em que a busca de uma fundamentação absoluta para o discurso filosófico como auto-reconhecimento da Razão instauradora de um mundo histórico - o mundo do Ocidente - pode ser empreendida não como a delimitação das condições abstratas de possibilidade, tal como tentara Kant, mas como a rememoração e recuperação de um caminho de cultura que desembocava nas terras do mundo pós-revolucionário onde o sol do Saber absoluto - o imperativo teórico e prático de igualar o racional e o real - levantava-se implacável no horizonte.» VAZ, Henrique Cláudio Lima – Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 11-12.

percorrida pela consciência natural até devir consciência filosófica é tanto um fenómeno que *aparece* em face da consciência, quanto uma *manifestação* ou *aparição* do espírito. Nesta perspectiva, a obra vergiliana afigura-se análoga à fenomenologia hegeliana, na medida em que se verifica existir, pese embora com características distintas, uma visão teleológica, histórica e evolutiva dos fenómenos que se manifestam da consciência natural à consciência filosófica.<sup>265</sup>

Os factos a que acabamos de aludir tornam mais perceptível o porquê de entendermos que não se tem verdadeiramente abordado a obra vergiliana na sua real amplitude e complexidade e se tem, pelo contrário, reduzido a obra do escritor a aspectos que podem induzir alguma equivocidade, pois uma narrativa com a riqueza e profundidade como aquela produzida por Vergílio Ferreira não deve ser, de todo,

---

<sup>265</sup> «A Fenomenologia apresenta, pois, três significações fundamentais. Uma significação propriamente filosófica definida pela pergunta que situa Hegel em face de Kant: o que significa para a consciência experimentar-se a si mesma através de sucessivas formas de saber que são assumidas e julgadas por essa forma suprema que chamamos ciência ou filosofia? uma significação cultural definida pela interrogação que habita e impele o "espírito do tempo" na hora da reflexão hegeliana: o que significa, para o homem ocidental moderno, experimentar o seu destino como tarefa de decifração do enigma de uma história que se empenha na luta pelo Sentido através da aparente sem-razão dos conflitos, ou que vê florescer "a rosa da Razão na cruz do presente?". Finalmente, uma significação histórica, definida pela questão que assinala a originalidade do propósito hegeliano: o que significa para a consciência a necessidade de percorrer a história da formação do seu mundo de cultura como caminho que designa os momentos do seu próprio formar-se para a Ciência? Tais serão as significações que irão entrecruzar-se na dialética do Senhor e do Escravo conferindo-lhe o carácter paradigmático que aqui queremos ressaltar. (...) O ponto de partida da Fenomenologia é dado pela forma mais elementar que pode assumir o problema da inadequação da certeza do sujeito cognoscente e da verdade do objeto conhecido.» Esse problema surge da própria situação do sujeito cognoscente enquanto sujeito consciente. Ou seja, surge do fato de que a certeza do sujeito de possuir a verdade do objeto é, por sua vez, objeto de uma experiência na qual o sujeito aparece a si mesmo como instaurador e portador da verdade do objeto. O lugar da verdade do objeto passa a ser o discurso do sujeito que é também o lugar do auto-manifestar-se ou do auto-reconhecer-se - da experiência, em suma - do próprio sujeito. Não bastará comparar a certeza "subjetiva" (em sentido vulgar) e a verdade "objetiva" (igualmente em sentido vulgar), mas será necessário submeter a verdade do objeto à verdade originária do sujeito ou à lógica imanente do seu discurso. Será necessário, em outras palavras, conferir-lhe a objetividade superior do saber que é ciência. Essa é a estrutura dialética fundamental que irá desdobrar-se em formas cada vez mais amplas e complexas ao longo da Fenomenologia, à medida em que a exposição que o sujeito faz a si mesmo do seu caminho para a ciência incorpora - na rememoração histórica e na necessidade dialética - novas experiências. Trata-se, afinal, como diz Hegel na Introdução, de aplicar ao sujeito que se experimenta no ato de saber alguma coisa a sua própria medida (pois onde poderá buscar, senão em si mesmo, uma medida que seja norma constitutiva do seu saber?) e com ela medir, nas formas sucessivas de saber, a distância que separa a certeza da verdade, até que essa distância seja suprimida no saber em que a verdade da medida revela a sua plena adequação à certeza do sujeito e à verdade do objeto: no Saber absoluto.» VAZ, Henrique Cláudio Lima – Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 12-13.

distraidamente tomada como correspondendo a um desfiar de romances a que se atribui uma contextualização cultural e ideológica em que se assinalam determinadas opções de estrutura estilístico-narrativa em detrimentos de outras, se sublinham influências literárias, problemáticas recorrentes, cisões, fricções, fracturas com esta ou aquela corrente literária, mas sem que, contudo, se toque levemente o cerne da questão subjacente à obra vergiliana e à sua *arquitectura íntima*.

Esta *arquitectura íntima* deve levar-nos a considerar que a obra do escritor não deve ser, de forma alguma, abordada apenas por recurso a uma matriz interpretativa, que privilegie os aspectos de âmbito meramente literário, pois tal corresponde a uma ocultação da verdade subjacente à obra e não à sua desocultação. Quando utilizamos a expressão *arquitectura íntima*, que acreditamos ser apropriada para descrever a ideia que pretendemos explicitar, procuramos afirmar que a obra vergiliana obedeceu a um ideário, a um itinerário, a um projecto delineado deliberadamente e que atravessou seis décadas de profícua produção literária.

Esta *arquitectura íntima* teve um ponto de partida e um ponto de chegada. Nada foi deixado ao acaso por Vergílio Ferreira, ou seja, não se pense que o primeiro romance se apresenta com determinadas características ou fragilidades apenas porque se trata de um romance inicial onde não se vislumbra bem aquilo que o autor pretende e os rumos que tomará futuramente. Pelo contrário, são bem perceptíveis os elementos fundadores de todo o projecto literário e reflexivo vergiliano, desde o seu romance de apresentação.

É precisamente por ser assim, que cada romance escrito se enquadra numa perspectiva desenvolvente e evolutiva do crescimento literário-filosófico, entendido como visão mais apurada e saber mais aprofundado desta consciência que habita o ser existente, e que se procurará, gradualmente, a si na sua realidade interna. Não surpreende, por isso, a natureza introspectiva de muitos dos personagens ou a onnipresente e onisciente figura da arquipersonagem, que constitui o exemplo perfeito da evolução da consciência do existente na obra vergiliana. A *arquitectura íntima* da obra vergiliana impõe que se procure decifrá-la. Não poderia ser de outro modo, afinal está impregnada de um simbolismo fundamental que aparenta ser sempre outra coisa diversa daquela que manifesta. É importante que, quando se



abordam as transformações patenteadas na obra vergiliana, se evite o fatalismo e o facilitismo de nela vermos essencialmente mutações narrativas no estilo romanesco.

Aquilo que subjaz à obra vergiliana é um intenso projecto antropológico, cunhado na fenomenologia hegeliana. Só desta forma é possível compreender o que liga entre si todos os romances, entender porque é que o romance inicial guarda toda a essência arquitectural da obra vergiliana e porque razão se afirma que *Mudança*, *Manhã Submersa*, *Aparição*, *Estrela Polar*, marcam assinaláveis diferenças entre si, diferenças estas que pulverizam, em muito, as meras opções narrativas, que evoluem na medida em que evolui o itinerário que o autor construiu.

Determinados críticos da obra vergiliana como, por exemplo, José Rodrigues de Paiva, têm desenvolvido trabalho aprofundado em torno da obra de Vergílio Ferreira, embora desconsiderando completamente a importância do romance inicial do escritor, a ponto de referir, num dos seus mais conhecidos estudos, que tomaria *Vagão J* como exemplo de referência da fase anterior à publicação de *Mudança*. Este é apenas um de muitos exemplos que reforçam a nossa firme convicção: a esmagadora maioria dos estudiosos da obra vergiliana têm-se interessado, quase exclusivamente, pela evolução e renovação literária de Vergílio Ferreira, sem questionarem a *arquitectura íntima* da totalidade da obra vergiliana, para que sejam, então, observáveis os aspectos que subjazem a essa evolução e inovação literária, sem os quais não estaríamos a debater a incontornável importância do contributo vergiliano para a cultura portuguesa, mas também europeia.

Quando se fala em evolução e inovação na obra literária vergiliana, é fundamental que se assinala que essa evolução acontece porque reflecte o desenvolvimento da consciência no caminho para o *absoluto* conhecimento de si. A evolução que se assinala, obra após obra, na produção literária vergiliana é, de facto, a manifestação consistente, amadurecida e criticamente perspicaz do *saber-se*, do *conhecer-se* e do *ver-se* da consciência, na procura da absoluta verdade de si. Esta é a razão pela qual a evolução, inovação e *espiralização*, sentidas no ofício literário vergiliano, traduzem as necessárias alterações à *arquitectura íntima* de cada romance, em virtude de em cada um deles escritor se situar, à imagem do que sucede na

fenomenologia hegeliana, num patamar superior de desenvolvimento da consciência.<sup>266</sup>

Pretender que a grandeza reflexiva, a sequencialidade temática, a arquitectura íntima que se manifesta em cada novo romance do escritor e o esforço renovador que sempre imprimiu à sua obra, corolário de uma ideia desenvolvida narrativamente ao longo três centenas de páginas e que recebe o seu nome de baptismo na forma de título de um livro, traduzam a abrangência do trabalho *artístico* vergiliano, sem atender ao que *aparece* como *presença* na sua obra e a justifica é, certamente, não cuidar da autenticidade do seu contributo para o panorama da cultura, das artes e do pensar, filosoficamente, o mistério do homem.

Quando referimos que a *arquitectura íntima* da obra vergiliana tem uma significativa afinidade com a fenomenologia do espírito hegeliana, estamos essencialmente a afirmar que esta circunstância sucede enquanto evolução desenvolvendo da consciência natural, até se realizar como *razão e espírito*, passando por diferentes níveis de complexidade e que, em cada nível, se debate com limitações que o projectam para um nível posterior sem que, contudo, este nível posterior de evolução anule a evolução experienciada anteriormente, pelo contrário, evolui a partir dela aprofundando-a, alargando-a e *espiralizando* o seu próprio conhecimento.<sup>267</sup>

---

<sup>266</sup> «O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la - ou mantê-la livre - de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários.» VAZ, Henrique Cláudio Lima – Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 22.

<sup>267</sup> «Com efeito, a Coisa mesma não se esgota em *seu fim*, mas em sua *atualização*; nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência. Igualmente, a *diversidade* é, antes, o *limite* da Coisa: está ali onde a Coisa deixa de ser; ou é o que a mesma não é. Essa preocupação com o fim ou os resultados, como também com as diversidades e apreciações dos mesmos, é, pois, uma tarefa mais fácil do que talvez pareça. Com efeito, tal [modo de] agir, em vez de se ocupar com a Coisa mesma, passa sempre por cima. Em vez de nela demorar-se e esquecer a si mesmo, prende-se sempre a algo distinto; prefere ficar em si mesmo a estar na Coisa e a abandonar-se a ela. Nada mais fácil que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é

O que encontramos então na *arquitectura íntima* da ficção vergiliana é um itinerário que nos conduz da consciência natural até à auto-consciência, por isso vamos também encontrar nesta caminhada para o absoluto conhecimento de si, analogamente à fenomenologia hegeliana, uma ascese que conduzirá a *consciência em geral*, na qual identificamos registo figurativo da *certeza sensível*, da *percepção* e do *entendimento*, até à *consciência-de-si* e desta à *razão*. O que desejamos sublinhar é que se encontra explicitamente presente, na *arquitectura íntima* da produção romanesca do escritor, os diferentes momentos da consciência e da dialéctica, em particular afinidade com os desenvolvimentos hegelianos, a este propósito, na sua *Fenomenologia do Espírito*. É precisamente por este motivo que podemos perceber na sua obra uma manifestação evolutiva, renovadora e inovadora, porque ela trata do desenvolvimento do *conhecimento-de-si* da consciência, e este facto possibilita entender estruturalmente as mudanças ocorridas no itinerário literário-filosófico e no núcleo temático fundamental de Vergílio Ferreira<sup>268</sup>.

---

mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos.» VAZ, Henrique Cláudio Lima – Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 23.

<sup>268</sup> «Os três primeiros capítulos da Fenomenologia, que constituem a sua primeira parte (a), desenvolvem portanto esse esquema dialético a partir da sua forma mais elementar ou da situação originária do sujeito que conhece alguma coisa e se experimenta na certeza de possuir a verdade do objeto conhecido ou, simplesmente, toma consciência do seu saber. Tal situação é definida pela presença do sujeito no aqui e no agora do mundo exterior e o saber, nesse primeiro momento, não é mais do que a simples indicação do objeto nesse aqui e nesse agora. Esse primeiro saber é denominado por Hegel "certeza sensível". E o domínio onde se move a consciência ingênua, quase animal, que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-lo na sua aparição no aqui e no agora do espaço e do tempo do mundo. A dissolução da "certeza sensível", ou o evanescer-se do "isto" pretensamente concreto da experiência imediata do mundo na "percepção" da "coisa" abstrata (cap. 2), ou seja, do objeto definido pela atribuição de muitas propriedades abstratamente universais, mostra que a ciência da experiência da consciência ou a dialética da Fenomenologia se inclina na direção que irá levar à plena explicitação da consciência ou da "verdade da certeza de si mesmo" como instituidora da verdade do mundo. Com efeito, o 3º capítulo, ao qual Hegel dá o título "Força e Entendimento, a aparição e o mundo supra-sensível" e que é, sem dúvida, um dos mais difíceis da obra retoma o problema kantiano do Entendimento (Verstand) e da constituição do mundo como natureza ou reino das leis, modelo ideal do sensível. Aqui se dá a "inversão" do mundo com relação à "coisa" da percepção e ao "isto" da certeza sensível: o mundo que Hegel denomina (numa reminiscência de Platão) o mundo "supra-sensível" é o calmo reino das leis que regem o jogo recíproco das forças (como na terceira lei newtoniana do movimento) mas a sua verdade se revela, finalmente, na imanência perfeita do movimento em si mesmo, ou seja, na vida. (...) No entanto, o que Hegel pretende mostrar aqui é que, na experiência do saber de um objeto que lhe é exterior, a consciência se suprime como simples consciência de um objeto, passa para a consciência-de-si como para a sua verdade mais profunda: a verdade da certeza de si mesmo. (...) Hegel, em suma, traduz em necessidade dialética a necessidade analítica com que Kant unifica as categorias do Entendimento na unidade transcendental da apercepção no Eu penso. Nas

Importa, por outro lado, perceber que na obra vergiliana podemos considerar, à luz do que temos afirmado, que o conjunto dos romances constituído pelos títulos *O Caminho Fica Longe* até *Manhã Submersa* se considera como fazendo parte do primeiro momento do desenvolvimento da consciência, ou seja, da consciência natural. O conjunto de romances constituído pelos títulos *Aparição* até *Alegria Breve*, considera-se como fazendo parte do segundo momento do desenvolvimento da consciência, isto é, da *consciência-de-si*. Consideram-se como fazendo parte do terceiro momento do desenvolvimento da consciência, ou seja, da *razão* ou *espírito*, os títulos *Nítido Nulo* até *Cartas a Sandra*.

Todavia, e antes de entrarmos em maior detalhe na análise de algumas das obras de Vergílio Ferreira que melhor iluminam esta nossa intuição, podemos estabelecer correspondências mais minuciosas entre cada um dos momentos evolutivos da consciência e aquilo que os caracteriza, com um romance pertencente a cada um dos agrupamentos que estabelecemos e em que cada um deles corresponde a um dos três diferentes momentos do desenvolvimento da consciência.

Não será de todo abusivo considerar que um primeiro bloco de romances constituído pelas obras *O Caminho Fica Longe*; *Onde Tudo Foi Morrendo*; *Vagão J*; *Mudança* e *Manhã Submersa* apresenta características próprias do desenvolvimento da consciência, de acordo com os momentos hegelianos que lhe são correspondentes e que ficaram conhecidos por *certeza sensível*, *percepção* e *entendimento* na fenomenologia hegeliana.

Aquilo que, de facto, verificamos nos romances em questão, é que a narrativa se desenvolve através de um conjunto de problemáticas que enfatizam a relação que se estabelece entre uma consciência sensível e a certeza imediata de uma realidade

---

figuras da consciência a verdade, enquanto distinta da certeza, é, para a consciência, um outro, uma vez que é verdade de um mundo exterior que ainda não passou para a verdade originária e fundadora da própria consciência. "Com a consciência-de-si, diz Hegel, entramos pois no reino nativo da verdade". Trata-se, então, de acompanhar o surgimento das figuras que irão marcar o itinerário dialético da consciência-de-si. Mas a originalidade do procedimento hegeliano e a natureza própria do caminho fenomenológico tornam-se patentes nos traços que irão compor a primeira figura da consciência-de-si, e na direção do seu movimento dialético.» VAZ, Henrique Cláudio Lima – Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 13-14.

objectual que lhe é exterior. Esta realidade objectual afirma-se como um *isto*, um *aqui* e *agora*, isto é, afirma-se espacio-temporalmente distinta de qualquer outra realidade objectual e inteiramente determinada em si própria.

Neste bloco de romances constata-se que uma das suas características principais é a gradual evanescência da realidade objectual, afirmada enquanto *aqui* e *agora*, pois o *agora* é algo que desaparece, porque nas suas atribuições a consciência experiencia os aparecimentos e desaparecimentos continuados da realidade objectual, de tal modo que aquilo que o *aqui* que a consciência visa não é, segundo uma forma particular determinada, *só aqui*, mas apresenta-se enquanto realidade multimodal, distribuída numa diversidade de muitos *aqui*. Deste modo, entendemos que contextualizam o primeiro grau do desenvolvimento da consciência no seu movimento para a auto-consciência, observamos características próprias da *certeza sensível* hegeliana, mas também da *percepção* que se relaciona com a realidade objectual sensível, não na medida em que esta é imediata, mas na medida em que é universal, ou seja, assistimos a uma mescla de determinações sensíveis com determinações reflexivas.<sup>269</sup>

---

<sup>269</sup> «(...) Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração - um salto qualitativo - interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronasse gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo. (...) Falta porém a esse mundo novo - como falta a uma criança recém-nascida - uma efetividade acabada; ponto essencial a não ser descuidado. O primeiro despontar é, de início, a imediatez do mundo novo - o seu conceito: como um edifício não está pronto quando se põe seu alicerce, também esse conceito do todo, que foi alcançado, não é o todo mesmo. Quando queremos ver um carvalho na robustez de seu tronco, na expansão de seus ramos, na massa de sua folhagem, não nos damos por satisfeitos se em seu lugar nos mostram uma bolota. Assim a ciência, que é a coroa de um mundo do espírito, não está completa no seu começo. O começo do novo espírito é o produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de cultura, o prêmio de um itinerário muito complexo, e também de um esforço e de uma fadiga multiformes. Esse começo é o todo, que retornou a si mesmo de sua sucessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço]; é o conceito-que-veio-a-ser conceito simples do todo. Mas a efetividade desse todo simples consiste em que aquelas figuras, que se tornaram momentos, de novo se desenvolvem e se dão nova figuração; mas no seu novo elemento, e no sentido que resultou do processo.» VAZ,

Semelhante realidade é visível na produção romanesca vergiliana, em particular nas obras que constituem este primeiro bloco da sua produção literária, que entendemos ter particulares afinidades com o primeiro momento do desenvolvimento da consciência para o seu auto-conhecimento. Na verdade, aquilo a que se assiste neste conjunto de obras é a uma gradual dissolução da realidade objectual sensível na reflexividade, na dúvida, na inquietação, na interrogação que caracteriza a complexificação abstracta desta realidade objectual sensível, que deixa de ser menos imediata para procurar mediações com a realidade.

Esta situação ajuda-nos, por exemplo, a perceber o ponto de partida ficcional vergiliano a temática e estruturação textual da sua narrativa em obras como *Onde Tudo Foi Morrendo* ou *Vagão J* que vão abandonando esta imediatidade relacional com a realidade objectual e denotam, em contrapartida, um adensar da complexidade das relações que a consciência estabelece com esta realidade na tentativa de realizar conhecimento a seu respeito.

Aquilo que podemos, então, verificar no decurso do desenvolvimento da narrativa patente neste primeiro naipe de romances vergilianos é a passagem da consciência das propriedades do seu objecto sensível para uma cada vez mais acentuada mediação destas propriedades na sua relação com os objectos. Semelhante situação promove na consciência a experiência da singularidade da realidade objectual e uma experiência da prevalência da universalidade, à medida que a consciência vai percebendo que as propriedades são mediadas, pois têm a sua subsistência numa outra coisa e modificam-se manifestando o seu carácter accidental. Neste sentido, torna-se que as coisas presentes na realidade exterior à consciência consistem nas suas propriedades e, por isso, podem distinguir-se entre si, desfazendo-se quando as suas propriedades mudam e passando a ser uma alternância de *aparições e desaparecimentos*.<sup>270</sup>

---

Henrique Cláudio Lima – Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 26-27.

<sup>270</sup> «(...) A filosofia, ao contrário, não considera a determinação inessencial, mas a determinação enquanto essencial. Seu elemento e seu conteúdo não é o abstrato e o inefetivo, mas sim o efetivo, que se põe a si mesmo e é em si vivente: o ser-aí em seu conceito. E o processo que produz e percorre os

Esta transitividade mutacional faz-se sentir, de forma muito vincada, neste primeiro bloco de narrativas, nos quais se começou a preparar a verdadeira transformação que se manifestou no romance *Mudança*, ou seja, a consciência evoluiu para patamares de uma objectualidade imediata mais dispersa que caracterizava, por exemplo, *O Caminho Fica Longe* e *Vagão J* e aproxima-se de maior subjectividade, isto é, torna-se clara para a consciência. E aquilo que se clarifica para a consciência é a modificação, o outro do outro, a modificação do modificável, o devir daquilo que permanece e que subsiste em si e por si mesmo e que é interior. E aqui se constitui de forma ambivalente a dualidade e o jogo de contrários, tão bem tecido nas polaridades que se manifestam no romance *Mudança*, onde se anunciam verdadeiramente as forças do entendimento segundo a perspectiva hegeliana, tão grandiosamente transposta na narrativa vergiliana.

Na senda de desenvolvimento da consciência apostada em ser consciência-de-si mesma, verifica-se que os romances deste bloco inicial, identificados com um primeiro momento de desenvolvimento da consciência, apresentam, contudo, características que os aproximam das forças do entendimento hegelianas expressas na narrativa vergiliana. Nesta óptica, tanto *Mudança* quanto *Manhã Submersa* se apresentam muito próximos desta realidade, que constitui a determinação do entendimento enquanto aspecto accidental, mas igualmente enquanto essencialidade de alguma coisa que permanece.<sup>271</sup>

---

seus momentos; e o movimento total constitui o positivo e sua verdade. Movimento esse que também encerra em si o negativo, que mereceria o nome de falso se fosse possível tratar o falso como algo de que se tivesse de abstrair. Ao contrário, o que deve ser tratado como essencial é o próprio evanescente; não deve ser tomado na determinação de algo rígido, cortado do verdadeiro, deixado fora dele não se sabe onde; nem tampouco o verdadeiro como um positivo morto jazendo do outro lado. A aparição é o surgir e o passar que não surge nem passa, mas que é em si e constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustem nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são momentos positivos necessários; quanto são negativos e evanescentes. Na totalidade do movimento, compreendido como [estado de] repouso, o que nele se diferencia e se dá um ser-aí particular é conservado como algo que se rememora, cujo ser-aí é o saber de si mesmo; como esse saber é também imediatamente ser-aí.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 46-47.

<sup>271</sup> «A consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real. Mas à medida que se toma imediatamente por saber real, esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho

É neste patamar que se começa a desenhar consistentemente a fenomenologia que percorre toda a obra de Vergílio Ferreira, pese embora possamos afirmar que o romance *O Caminho Fica Longe* se afigura como protótipo desta mesma fenomenologia, pois a consciência é entendimento onde os objectos perceptivos assumem uma valoração fenoménica, porque o entendimento se reporta ao interior das coisas.

É a este dinamismo da consciência que assistimos no romance *Mudança*, nomeadamente, com as inquietações e lutas internas de Carlos Bruno que, devastado pela oposição entre o relativo e o absoluto, entre o singular e o universal, é um excelente exemplo do conflito interno da consciência, que entende cada vez mais agudamente as suas limitações e se aproxima a passos largos do conhecimento de si.

Mas nem só Carlos Bruno é um bom exemplo desta realidade, pois António Santos Lopes, personagem central de *Manhã Submersa*, manifesta os mesmos combates internos da consciência que se debate para ultrapassar as suas limitações e alcançar conhecimento de si. É em virtude desta realidade que, nos romances que acabamos de referir, assistimos, por exemplo, à luta de duas consciências perante a constatação da diferença que se estabelece entre elas por causa das tensões internas e externas, possibilitando verificar uma variedade fenoménica onde se observa que a consciência hesita no reconhecimento de si e sente-se desconfortável fora de si e na mediação do Outro, por isso luta por permanecer reclusa da sua identidade.<sup>272</sup>

---

perde sua verdade. Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da dúvida (...) ou, com mais propriedade, caminho de desespero (...); pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida e um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 66.

<sup>272</sup> «A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da formação para a ciência da própria consciência. Aquele "propósito" apresenta essa formação sob o modo simples de um propósito, como imediatamente feita e sucedida. Frente a tal inverdade, no entanto, esse caminho é o desenvolvimento efetivo. Seguir sua própria opinião é, em todo o caso, bem melhor do que abandonar-se à autoridade; mas com a mudança do crer na autoridade para o acreditar na própria convicção, não fica necessariamente mudado o conteúdo mesmo; nem a verdade, introduzida em lugar do erro. A diferença entre apoiar-se em uma autoridade alheia, e firmar-se na própria convicção – no sistema do Visar' e do preconceito – está apenas na vaidade que reside nessa segunda maneira. Ao contrário, o cepticismo que incide sobre todo o âmbito da consciência fenomenal torna o espírito capaz de examinar o que é verdade, enquanto leva a um desespero, a respeito de representações, pensamentos e opiniões pretensamente naturais. É irrelevante chamá-los próprios ou



Assistimos, por isso, à consciência na procura pelo seu conceito, que lhe permite elevar-se a outro nível de conhecimento de si própria porque, comparativamente ao seu objecto, a consciência é estranha e indiferente. A consciência teve, no decorrer da sua evolução, que se debater com a diferença, que se revelou simultaneamente como uma *não-diferença*, pois foi confrontada com a diversidade e o devir fenoménico inerente às coisas. O interior das coisas corresponde, então, ao pensamento ou conceito e a consciência, quando atribui um interior ao objecto, toma-se igualmente a si própria por objecto.<sup>273</sup>

Este tomar-se a si própria por objecto significa que a consciência se aproxima a passos largos da *aparição de si a si mesma* e, deste modo, perceberá que nela existe, afinal, um outro de si, que é o olhar que a própria consciência derrama sobre o objecto em que se transformou, ou seja, a consciência entende que o *Eu* é um outro que é em si. Esta realidade está profundamente presente nos romances *Mudança* e *Manhã Submersa*, que constam deste bloco inicial e fazem a ponte com um outro patamar de evolução da consciência, que é objecto do bloco romanesco seguinte e que balizámos entre *Aparição* e *Alegria Breve*.

*Aparição* é, por excelência, o romance vergiliano da auto-consciência de si. É o romance no qual o *Eu* tem uma profunda, miraculosa e fenomenal intuição de si

---

alheios: enchem e embaraçam a consciência, que procede a examinar diretamente [a verdade], mas que por causa disso é de fato incapaz do que pretende empreender.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 67.

<sup>273</sup> «Mas a consciência é para si mesma seu conceito; por isso é imediatamente o ir-além do limitado, e - já que este limite lhe pertence - é o ir além de si mesma. Junto com o singular, o além é posto para ela; embora esteja ainda apenas ao lado do limitado como no caso da intuição espacial. Portanto, essa violência que a consciência sofre - de se lhe estragar toda a satisfação limitada-vem dela mesma. No sentimento dessa violência, a angústia ante a verdade pode recuar e tentar salvar o que está ameaçada de perder. Mas não poderá achar nenhum descanso: se quer ficar numa inércia carente-de-pensamento, o pensamento perturba a carência-de-pensamento, e seu desassossego estorva a inércia. Ou então, caso se apóie no sentimentalismo, que garante achar tudo bom a seu modo, essa garantia sofre igualmente violência por parte da razão, que acha que algo não é bom, justamente por ser um modo. Ou seja: o medo da verdade poderá ocultar-se de si e dos outros por trás da aparência de que é um zelo ardente pela verdade, que lhe toma difícil e até impossível encontrar outra verdade que não aquela única vaidade de ser sempre mais arguto que qualquer pensamento - que se possua vindo de si mesmo ou de outros. Vaidade essa capaz de tomar vã toda a verdade, para retomar a si mesma e deliciar-se em seu próprio entendimento; dissolve sempre todo o pensamento, e só sabe achar seu Eu árido em lugar de todo o conteúdo. Esta é uma satisfação que deve ser abandonada a si mesma, pois foge o universal e somente procura o Ser-para-si.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 68.

próprio. A enunciação desta consciência pode corresponder, na sua pureza, a um *Eu* igual a outro *Eu*. Esta circunstância significa afirmar, de forma inequívoca, que o *Eu* é outro *Eu* porque é um *Eu* no fantasma do *Outro*. Mas este *Eu* que é um *Eu* da auto-consciência encontra-se desprovido de conteúdo, por isso se observa que a tendência da consciência de si a conduz a perceber o seu conceito, apercebendo-se da sua própria consciência de si em todas as coisas.

Aqueles que vêem o romance *Aparição* como correspondendo a um radicalismo inovador, do ponto de vista literário, no contexto português esquecem que aquilo que subjaz aos seus aspectos inovadores repousa no facto da consciência se dedicar a um duplo exercício ou actividade, que consiste em suprimir a alteridade dos objectos, tornando-os iguais a si própria, mas, por outro lado, sai de si mesma, dando-se enquanto forma objectual e realidade presente. Esta dupla tensão é, essencialmente, uma só e única actividade. É o acto mediante o qual a consciência de si adquire uma determinação e se constitui, simultaneamente, num acto de auto-determinação. Neste sentido a consciência produz-se a si própria a título de objecto, por isso se reconheceu aparicionalmente no espelho de si própria.

A partir do romance *Aparição* verificamos que o conjunto de romances que compõe o segundo bloco de produção literária vergiliana denota o movimento da *consciência de si*, na sua passagem por três diferentes graus: um grau desiderativo, em que a consciência se orienta para outras coisas, o grau binomial do *Senhor* e do *Escravo*, em que a consciência se desloca para uma outra consciência, que é igualmente *consciência de si*, e o grau de uma *consciência universal de si*, que traduz o reconhecimento da *consciência de si* nas outras *consciências de si*.<sup>274</sup>

---

<sup>274</sup> «(...) Mas a natureza do objeto que investigamos ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e de pressuposição. A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se toma uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência. Há na consciência um para um Outro, isto é, a consciência tem nela a determinidade do momento do saber. Ao mesmo tempo, para a consciência, esse Outro não é somente para ela, mas é também fora dessa relação, ou seja, é em si: o momento da verdade. Assim, no que a consciência declara dentro de si como o Em-si ou o verdadeiro, temos o padrão que ela mesma estabelece para medir o seu saber. Se chamarmos o saber, conceito; e se a essência ou o verdadeiro chamarmos essente ou objeto, então o exame consiste em ver se o conceito corresponde ao objeto. Mas chamando a essência ou o Em-si do objeto, conceito, e ao contrário, entendendo por objeto o conceito enquanto objeto - a saber como é para um Outro – então o exame consiste em ver se o objeto

Uma das grandes características presentes na obra romanesca de Vergílio Ferreira, particularmente nos romances que considerámos constituírem o segundo bloco da produção literária do escritor, assenta no facto de lhe presidir uma forte componente desiderativa, pois a *consciência de si* surge por negação da alteridade. Enquanto que, na consciência, se verifica que as suas determinações, e igualmente as do objecto, se modificam, é a consciência que produz esta mudança, através da sua própria actividade. A consciência percebe que lhe incumbe esta actividade de supressão, porque o próprio conceito de *consciência de si* inclui a determinação da diferença ainda não realizada. Esta diferença manifesta-se na consciência e assume, simultaneamente, a significação de uma alteridade e uma negação de si mesma, ou seja, todo um sentimento lacunar que reflecte uma ausência e uma necessidade que importa preencher.<sup>275</sup>

O que vamos constatar, de forma intensa, neste segundo bloco de produção literária vergiliana, é o sentido que a consciência manifesta possuir da sua alteridade, em contradição com a mesmidade que sustenta consigo própria. A tendência da consciência é que a necessidade de superar lacunas se faz sentir amplamente no desejo de supressão desta contradição. A negação, ou a alteridade, representa-se a si

---

corresponde ao seu conceito. Bem se vê que as duas coisas são o mesmo: o essencial, no entanto, é manter firmemente durante o curso todo da investigação que os dois momentos, conceito e objeto, ser-para-um-Outro e ser-em-si mesmo, incidem no interior do saber que investigamos. Portanto não precisamos trazer connosco padrões de medida, e nem aplicar na investigação nossos achados e pensamentos, pois deixando-os de lado é que conseguiremos considerar a Coisa como é em si e para si.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 69-70.

<sup>275</sup> «(...) De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo. Surgindo assim imediatamente, os indivíduos são um para outro, à maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida - pois o objeto essente aqui se determinou como vida. São consciências que ainda não levaram a cabo, uma para a outra, o movimento da abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser-para-si, ou seja, como consciências-de-si. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo. Mas, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 128.

própria enquanto consciência que constitui uma realidade exterior distinta de si, embora determinada pela *consciência de si*, conforme à sua tendência enquanto realidade negativa em si própria, cuja subsistência é suprimida por esta *consciência de si* exterior.<sup>276</sup>

A actividade do desejo suprime a alteridade do objecto e a sua subsistência, unindo-o ao sujeito. Esta realidade conduz à satisfação do desejo que é condicionado, por conseguinte, por um objecto exterior, que subsiste indiferente face ao desejo, ou seja, através da consciência. A sua actividade não produz a satisfação sem que esta resulte na supressão do objecto constatando-se, desta forma, que a *consciência de si* apenas atinge o sentimento que tem de si própria. Na actividade desiderativa, a *consciência de si* comporta-se, face a si própria, enquanto realidade singular, remetendo para um objecto que é desprovido de si, ou seja, um objecto que, em si próprio, não é a *consciência de si*. Confrontada com este objecto, a consciência não é bem-sucedida na concretização da sua igualdade consigo própria, a menos que esta igualdade ocorra em consequência da supressão deste objecto. O desejo é absolutamente destrutivo.<sup>277</sup>

---

<sup>276</sup> «(...) Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. Mas o conceito desse verdadeiro desvanece na experiência [que a consciência faz] dele. O objecto se mostra, antes, não ser em verdade como era imediatamente em si: o essencial da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento, pois esse Em-si se revela uma maneira como o objecto é somente para um Outro. O conceito do objecto se suprassume no objecto efetivo; a primeira representação imediata se suprassume na experiência, e a certeza vem a perder-se na verdade. Surgiu porém agora o que não emergia nas relações anteriores, a saber: uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objecto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro. Sem dúvida, a consciência é também nisso um ser-outro, isto é: a consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não-diferente.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 119.

<sup>277</sup> «(...) Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade. Vejamos como surge inicialmente a figura da consciência-de-si. Se consideramos essa nova figura do saber - o saber de si mesmo - em relação com a precedente - o saber de um Outro - sem dúvida, que este último desvaneceu; mas seus momentos foram ao mesmo tempo conservados; a perda consiste em que estes momentos aqui estão presentes como são em si. O ser Visado [da certeza sensível], a singularidade e a universalidade - a ela oposta - da percepção, assim como o interior vazio do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si; quer dizer, como abstrações ou diferenças que ao mesmo tempo para a consciência são nulas ou não são diferenças nenhuma, mas essências puramente evanescentes. Assim, o que parece perdido é apenas o momento-principal, isto é, o subsistir simples e independente para a consciência. De fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro. Como consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia de si apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela

Esta afirmação afigura-se relevante, na medida em que, por via da satisfação do desejo, atingimos o sentimento que o *ser-para-si* do sujeito parece ter de si próprio, enquanto realidade singular, ou seja, o conceito indeterminado do sujeito, ligado à objectividade. Importa considerar, igualmente, que o conceito de *consciência-de-si*, enquanto sujeito simultaneamente objectivo, implica uma relação em que existe uma outra consciência para a consciência. Isto significa que existe uma outra *consciência-de-si*. Esta *consciência-de-si* não é apenas *para si* um puro objecto, mas o *Eu* que é objecto para si próprio e que tem no *Outro* a sua própria intuição.<sup>278</sup>

Esta intuição que um *Eu* tem de si próprio no outro *Eu* é o momento abstracto da mesmidade. Mas o destino de cada um deles consiste, igualmente, na mútua e fenoménica manifestação a título de objecto exterior e de presença sensível concreta. Em face do *Outro*, cada um deles se afigura ser absolutamente singular para si próprio e exigindo a intuição da sua própria liberdade, enquanto liberdade de um *ser-em-si*, reconhecido pelo *Outro*. Para se fazer valer e ser reconhecido como livre, é preciso que a *consciência de si* se represente para o *Outro*, liberta da sua realidade natural actual.<sup>279</sup>

---

a diferença é imediatamente suprasumida, como um ser-outro.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 120.

<sup>278</sup> «(...) Para nós, ou em si, o objeto que para a consciência-de-si é o negativo, retornou sobre si mesmo, do seu lado; como do outro lado, a consciência também [fez o mesmo]. Mediante essa reflexão-sobre-si, o objeto veio-a-ser vida. O que a consciência-de-si diferencia de si como essente não tem apenas, enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também Ser reflectido sobre si; o objeto do desejo imediato é um ser vivo. Com efeito o Em-si, ou o resultado universal da relação do entendimento com o interior das coisas, é o diferenciar do não-diferenciável, ou unidade do diferente. Mas essa unidade é também, como vimos, seu repelir-se de si mesmo; e esse conceito se fracciona na oposição entre a consciência-de-si e a vida. A consciência de si é a unidade para a qual é a infinita unidade das diferenças; mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é ao mesmo tempo, para si mesma. Assim, tão independente é em-si seu objeto, quanto é independente a consciência. A consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o carácter do negativo; ou que é, de início, desejo – vai fazer pois a experiência da independência desse objeto.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 121.

<sup>279</sup> «(...) Os membros independentes são para si; mas esse Ser-para-si é antes, imediatamente, sua reflexão na unidade - como essa unidade é por sua vez o fracionamento em figuras independentes. A unidade se fracionou por ser unidade absolutamente negativa ou infinita; e, por ser ela o subsistir, também a diferença tem independência somente nela. Essa independência da figura se manifesta como algo determinado, para Outro, posto que é uma fração; e assim, o suprasumir do fracionamento ocorre mediante um Outro. Mas esse suprasumir está nela mesma, porque justamente aquela fluidez é a substância das figuras independentes; ora, esta substância é infinita; logo, a figura é o fracionamento

Este momento não é menos necessário do que aquele que corresponde à liberdade da *consciência de si* em si própria. A absoluta igualdade do *Eu* em relação a si próprio não é uma igualdade imediata, mas constitui-se na supressão da imediatidade sensível, impondo-se também a um outro *Eu*, livre e independente do sensível. Nesta circunstância, a *consciência de si* revela-se de acordo com o seu conceito e, uma vez que confere realidade ao *Eu*, tornar-se-á impossível que não seja reconhecida.<sup>280</sup>

A autonomia não é a liberdade que decorre da presença imediata sensível e que se destaca dela, mas é a liberdade no seio desta *presença*. Este momento é tão necessário quanto o *Outro*, embora o seu valor seja diferencial. Em resultado desta desigualdade, para uma das duas consciências de si, a liberdade é mais valiosa do que a realidade sensível mostra, enquanto, para a outra consciência, esta presença a respeito da liberdade assume o valor da realidade essencial.<sup>281</sup>

---

em seu subsistir mesmo, ou o suprasumir de seu Ser-para-si. (...) Distinguindo mais exatamente os momentos aí contidos, nós vemos que como primeiro momento se tem o subsistir das figuras independentes, ou a repressão do que o diferenciar é dentro de si, a saber: não ser nada em si, e não ter nenhum subsistir. Mas o segundo momento é a subjugação daquele subsistir à infinitude das diferenças. No primeiro momento está a figura subsistente: como para-si-essente - ou substância infinita em sua determinidade -, que surgindo em contraste com a substância universal nega essa fluidez e continuidade com ela, e se afirma como não dissolvida nesse universal; ao contrário, se conserva por sua separação da natureza inorgânica e pelo consumo da mesma. (...)» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 122.

<sup>280</sup> «(...) O Eu simples é esse gênero, ou o Universal simples, para o qual as diferenças não são nenhuma, somente enquanto ele é a essência negativa dos momentos independentes formados. Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprasumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo. Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva. (...) Entretanto nessa satisfação a consciência-de-si faz a experiência da independência de seu objeto. O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprasumir desse Outro; para que haja suprasumir, esse Outro deve ser. A consciência-de-si não pode assim suprasumir o objeto através de sua relação negativa para com ele; pois essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo. De fato, a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si; e através de tal experiência essa verdade veio-a-ser para a consciência. Porém, ao mesmo tempo, a consciência-de-si é também absolutamente para si, e é isso somente através do suprasumir do objeto; suprasumir que, por ser a verdade, deve tornar-se para a consciência-de-si sua satisfação. Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é em si o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 124.

<sup>281</sup> «(...) De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro

Semelhante facto estabelece que existe a obrigação mútua de ambas as consciências se reconhecerem na realidade efectiva e determinada numa relação de *Senhor-Escravo*, de *Serviço-Obediência*, pois esta diferença de autonomia resulta da imediata ligação natural. Pese embora se oponham uma à outra, é necessário que cada uma das *consciências de si* se esforce por se manifestar e afirmar perante a outra e para a outra, como um ser *para-si* absoluto, ou seja, um ser que preferiu a vida à liberdade e que se revela incapaz de fazer e garantir, por si próprio, a sua independência e abstracção da realidade sensível, por isso, entra numa ligação de servidão.<sup>282</sup>

---

indivíduo. Surgindo assim imediatamente, os indivíduos são um para outro, à maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida - pois o objeto essente aqui se determinou como vida. São consciências que ainda não levaram a cabo, uma para a outra, o movimento da abstracção absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser-para-si, ou seja, como consciências-de-si. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo. Mas, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstracção do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro.» HEGEL, G.W.F. — *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 128.

<sup>282</sup> «Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. Devem travar essa luta, porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]; e se prova que a essência da consciência de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como um Outro, está fora dele; deve suprasumir seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência essente e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta. (...) Com efeito, como a vida é a posição natural da consciência, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação natural desta mesma consciência, a negação sem a independência, que assim fica privada da significação pretendida do reconhecimento. Mediante a morte, sem dúvida, veio-a-ser a certeza de que ambos arriscavam sua vida e a desprezavam cada um em si e no Outro; mas essa [certeza] não é para os que travam essa luta. Suprasumem sua consciência posta nesta essencialidade alheia, que é o ser aí natural, ou [seja], suprasumem a si mesmos, e vêm-a-ser suprasumidos como os extremos que querem ser para si. Desvanece porém com isso igualmente o momento essencial nesse jogo de trocas: o momento de se decompor em extremos de determinidades opostas; e o meio termo coincide com uma unidade morta, que se decompõe em extremos mortos, não opostos, e apenas essentes. Os dois extremos não se dão nem se recebem de volta, um ao outro reciprocamente, através da consciência; mas deixam um ao outro indiferentemente livres, como coisas. (...) Nessa experiência, vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si. Na consciência-de-si imediata, o Eu

Esta liberdade puramente negativa, que consiste em fazer abstracção da realidade natural actual, não corresponde, no entanto, ao conceito de liberdade. E não corresponde, na medida em que a realidade natural actual é a igualdade a *si mesma* na alteridade, ou seja, manifesta-se como intuição do seu *si* num outro *si* e exprime-se também como liberdade, embora não relativamente à realidade sensível, mas relativamente a uma liberdade que tem *em si* uma realidade actual. O *Escravo* é, por isso, desprovido de *si* mesmo. O seu ser em *si* é um outro ser de *si*, por isso se aliena e suprime no seu *Senhor*, como um *Eu* singular que tem no seu *Senhor* a intuição do seu ser *em si* essencial, como se fosse a intuição de um outro ser de *si*. Pelo contrário, no *Escravo*, o *Senhor* tem a intuição do outro *Eu*, como se este fosse um *Eu* suprimido, e a intuição do seu querer singular, como correspondendo a um querer conservado. Mas ao considerar a *coisa* de forma mais precisa, a vontade própria e singular do *Escravo* desfaz-se no medo que experimenta em face do seu *Senhor* e no sentimento interior da sua própria negatividade.<sup>283</sup>

---

simples é o objeto absoluto; que no entanto para nós ou em si é a mediação absoluta, e tem por momento essencial a independência subsistente. A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência; mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência essente, ou consciência na figura da coisidade. São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 128-130.

<sup>283</sup> «O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. (...) O senhor também se relaciona mediatamente por meio do escravo com a coisa; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode portanto, através o seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa, ou como gozo - o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. (...) Nesses dois momentos vem-a-ser para o senhor o seu Ser-reconhecido mediante uma outra consciência [a do escravo]. Com efeito, essa se põe como inessencial em ambos os momentos; uma vez na elaboração da coisa, e outra vez, na dependência para com um determinado ser-aí; dois momentos em que não pode assenhorar-se do ser, nem alcançar a negação absoluta. Portanto, está aqui presente o momento do reconhecimento no qual a outra consciência se suprassume como ser-para-si, e assim faz o mesmo que a primeira faz em relação a ela. Também está presente o outro momento, em que o agir da segunda consciência é o próprio agir da primeira, pois o que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência: ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial



O seu trabalho, ao *serviço* de um outro, consiste numa alienação do seu querer mas, ao mesmo tempo, e mediante a negação do seu próprio desejo, confere uma forma positiva às *coisas* externas através do trabalho fazendo das suas determinações a forma objectual, ou seja, a alienação da arbitrariedade inessencial conduz à constituição do momento da obediência. Esta alienação da singularidade de uma *consciência de si*, corresponde ao momento em que realiza a passagem que a transforma num querer universal e a passagem para a liberdade positiva.

A consciência universal de *si* é a intuição de si própria e não a intuição de um *si* particular, distinto dos demais. É a intuição de um *si* universal que é *em si próprio*. Através desta circunstância, a consciência não apenas se reconhece, como reconhece *em si própria* as outras *consciências de si*, e será igualmente reconhecida por estas consciências. A *consciência de si* não é real para si própria senão na medida em que conhece o seu reflexo nas outras *consciências de si* e, em virtude deste facto, a título de pura universalidade espiritual, a *consciência de si* conhece-se no seu carácter essencial.<sup>284</sup>

---

nessa relação. O agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial. Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual. (...) A consciência inessencial é, nesse reconhecimento, para o senhor o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo. Claro que esse objeto não corresponde ao seu conceito; é claro, ao contrário, que ali onde o senhor se realizou plenamente, tomou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente; para ele, não é uma tal consciência, mas uma consciência dependente. Assim, o senhor não está certo do ser-para-si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 130-131.

<sup>284</sup> «(...) A verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava. Sem dúvida, esta aparece de início fora de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência. (...) Vimos somente o que a escravidão é no comportamento da dominação. Mas a consciência escrava é consciência-de-si, e importa considerar agora o que é em si e para si mesma. Primeiro, para a consciência escrava, o senhor é a essência; portanto, a consciência independente para si essente é para ela a verdade; contudo para ela [a verdade] ainda não está nela, muito embora tenha de fato nela mesma essa verdade da pura negatividade e do ser-para-si; pois experimentou nela essa essência. Essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 131-132.

Esta realidade da consciência de si, que se conhece como essencial, traduz a perspectiva evolutiva que tem caracterizado o desenvolvimento da consciência que está acentuadamente presente nos romances que constam deste bloco romanesco final e que balizámos entre *Nítido Nulo* e *Cartas a Sandra*. Sob um ponto de vista objectivo, aquilo que manifestamente se constata como elemento aglutinador neste bloco final de romances é o facto de serem representativos de uma realidade que é *Razão*, entendida enquanto constituindo a suprema união da consciência e da *consciência de si*, isto é, constituindo a união da consciência de um objecto com *consciência de si*. A razão assoma como correspondendo à certeza de que as suas determinações não são menos objectuais, não são menos determinações da essência das coisas, do que o são os nossos próprios pensamentos. A razão afigura-se como sendo um só e único pensamento, que emerge de uma só vez e da mesma forma enquanto certeza de *si*, isto é, afirma-se como *subjectividade* e *objectividade*.

Reformulando o pensamento anterior, aquilo que nos é permitido discernir, graças à razão, é um conteúdo que não consiste nas representações ou pensamentos produzidos por nós próprios, não obstante contenham a essência das coisas tal como se manifestam ser *em si* e *para si* próprias, e uma realidade objectiva que não é estranha ao *Eu* ou dada ao *Eu*, mas que é penetrada por este *Eu* e adequada a ele. Por conseguinte, é engendrada pelo *Eu*. Desta forma o saber da razão não configura uma mera certeza subjectiva, mas uma verdade, pois a verdade consiste no acordo ou na unidade entre a certeza e o *ser*.<sup>285</sup>

---

<sup>285</sup> Cf. BERNSTEIN, J. – From self-consciousness to community: act and recognition in the master–slave relationship. In PELCZYNSKI, Z. A. (ed.) – *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 14–39.

**Capítulo 2**  
**O Caminho (que) Fica Longe**

Uma vez esclarecida a nossa perspectiva relativamente à analogia que julgamos existir entre a arquitectura íntima da obra vergiliana e os estados de desenvolvimento da consciência na fenomenologia hegeliana, avançamos agora para uma explicitação mais específica desta nossa convicção, detendo-nos numa análise de maior detalhe sobre alguns dos romances mais emblemáticos e representativos da obra romanesca vergiliana e de cada um dos três segmentos de produção criativa do escritor, conforme estabelecemos em capítulo anterior.

O romance *O Caminho Fica Longe* foi o primeiro de todos os romances escritos e publicados por Vergílio Ferreira que, na segunda metade da década de 30, iniciou com este título uma longa e brilhante carreira literária. Esta obra inicial da produção romanesca vergiliana ocupou o nosso autor ao longo do ano de 1939, tendo sido publicada no decorrer do ano de 1943, aproximadamente quatro anos após o escritor tê-la dado por concluída. Escrito ao longo de um ano tremendamente crítico para o século XX, Vergílio Ferreira começou a produção deste importante romance na cidade de Coimbra durante o período final do seu curso de Filologia Clássica, terminando-o durante as férias do Natal, na aldeia que o viu nascer, em Melo, pelos finais de Dezembro.

*O Caminho Fica Longe* é, certamente, um dos mais desconhecidos e um dos menos lidos de todos os romances produzidos por Vergílio Ferreira. Esta situação explica-se por constrangimentos de índole diversa, dos quais se salienta, decididamente, a proibição da circulação do livro por parte da censura existente durante o Estado Novo e que se traduziu, em termos práticos, pela ordem de confiscação dos escassos exemplares existentes nas livrarias.<sup>286</sup>

---

<sup>286</sup> «*O Caminho Fica Longe*, primeiro romance de Vergílio Ferreira, é um livro que poucas pessoas leram, porque a sua publicação engrossou, como muitas outras, os anais da Censura. Editado em 1943, foi proibido pelos censores da época, e os poucos exemplares que chegaram às livrarias logo foram recolhidos e, por consequência postos fora do mercado. Só alguns privilegiados o adquiriram a tempo. É um romance que não existe mesmo nas bibliotecas públicas sendo assim quase inacessível até aos estudiosos que com ele pretendam balizar o percurso romanesco de Vergílio Ferreira. Supomos, portanto, que nada se escreveu acerca desse romance que, aparentemente, pouco acrescentaria à obra do autor de *Aparição*. Dizemos aparentemente (o próprio autor assim o pensa) porque depois de uma leitura atenta é possível chegar à conclusão de que se trata de uma obra essencial no contexto literário português dos anos 40. Pode admitir-se que *O Caminho Fica Longe* pouco representa na produção do escritor, mas, se o analisarmos em relação à época em que foi redigido e à data de publicação,

Esta situação censória imposta sobre *O Caminho Fica Longe*, implicou uma quase impossibilidade de encontrar esta obra nas próprias bibliotecas públicas. Estes constrangimentos ajudam, em boa parte, a perceber o porquê da sua insignificante divulgação, da sua inconsistente leitura por parte do público e ajudam, igualmente, a procurar uma justificação para o facto de ter sido votado ao abandono por parte daqueles que ao longo dos anos reclamaram para si a incumbência de estudar criticamente a obra vergiliana. Tudo isto redundou num inestimável contributo para que *O Caminho Fica Longe* tenha, injustamente, chegado até nós sem que se desse pela sua existência e, fundamentalmente, pela sua inusitada importância, no quadro geral da obra literário-filosófica do escritor.

E de tal modo assim foi, que os estudiosos da obra vergiliana o desvalorizam, minimizando-o e menosprezando-o do ponto de vista do seu importante contributo para a compreensão da obra do escritor, considerando-o apenas para efeitos bibliográficos como correspondendo, simplesmente, a um primeiro e incipiente momento da produção literária vergiliana. É por esta razão que se explica o facto deste romance inicial ter sido, desde logo, colado aos dois outros títulos da produção inicial do escritor, os romances *Onde Tudo foi Morrendo e Vagão J* e, com eles, comodamente rotulado como obra de dimensão e interesse menor, no amplo conjunto da produção vergiliana, acantonado numa tipologia da criação literária que, por motivos de conforto, os críticos apreciam, por não vislumbrarem o importante papel que *O Caminho Fica Longe* desempenha no âmbito da *arquitectura íntima* da obra vergiliana e arrumando-o, por isso, numa pretensa fase de inicial ingenuidade criativa do escritor. O que é facto é que, exceptuando Helder Godinho e Aniceta de Mendonça, que reclamaram outra atenção para a importância de *O Caminho Fica Longe*, os demais críticos e estudiosos da obra de vergiliana não lhe atribuem a importância que lhe deve ser reconhecida.<sup>287</sup>

---

chegaremos a resultados que nos levam a concluir que *O Caminho* é obra fundamental para o equacionamento do romance português contemporâneo.» MENDONÇA, Aniceta – «O Caminho Fica Longe» de Vergílio Ferreira e o romance dos anos 40. *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio, 57 (Set. 1980) 36.

<sup>287</sup> «*O Caminho Fica Longe*, que foi o primeiro romance e o primeiro livro de Vergílio Ferreira e de cuja importância me apercebo cada vez mais (...).» GODINHO, Helder - Vergílio Ferreira e Sartre. In PIMENTEL,

A importância que lhe deve ser atribuída é não apenas do ponto de vista do seu contributo marcante para a história da literatura portuguesa contemporânea, mas em virtude de constituir fundamentalmente um indispensável e valioso subsídio para uma melhor e mais aprofundada compreensão dos desenvolvimentos que ocorrem ao longo de toda a obra vergiliana, pois encontramos em *O Caminho Fica Longe* amostras sobejamente significativas e abrangentes daquele que, autenticamente, virá a constituir-se como o emblemático universo do imaginário simbólico vergiliano.

Mas qual poderá ser, afinal, a capital importância de um romance que tem sido relegado por quase todos os autorizados críticos da obra vergiliana para uma categoria de irrelevância?

Qual poderá ser, afinal, o contributo desta obra aparentemente não conhecida, não lida, não estudada, não considerada como exemplar da genialidade literária vergiliana?

Que interesse poderá ter, afinal, o romance *O Caminho Fica Longe* se quase todos os mais insignes estudiosos da obra do escritor lhe auguraram um lugar cativo no *Olimpo das obras menores*?

Perante estas interrogações, é necessário que esclareçamos, então, as razões que nos fazem considerar que o romance *O Caminho Fica Longe* se manifesta demasiadamente importante para ser banalizado e votado ao esquecimento, pois não temos grandes dúvidas quanto ao facto deste romance ter lançado deliberadamente as bases do ideário filosófico vergiliano e cerne das suas inquirições, interrogações, inquietações e problemáticas da condição humana, que anos mais tarde conduziram, entre outros aspectos de sublimar importância, à célebre e fulgurante *aparição de si a si próprio* e à dimensão fenomenológica expressa na intuição fundamental da obra de Vergílio Ferreira.

Conforme referimos, o romance *O Caminho Fica Longe* foi, por causas extrínsecas, consensualmente, pouco lido. Trata-se de um romance que, à imagem dos

poemas da adolescência, constitui uma preciosa amostra daquilo que seria a produção literária vergiliana ao longo ao longo de quase seis décadas. O próprio exemplar de *O Caminho Fica Longe* que consultámos só foi possível encontrar na Biblioteca Nacional de Lisboa, depois de termos demandado por ele em inúmeras bibliotecas municipais e universitárias portuguesas. Este facto permitiu-nos concluir que a primeira edição de *O Caminho Fica Longe* terá sido escassa, tal como os exemplares adquiridos antes da confiscação da obra ficaram no segredo dos deuses.

O que poderá, então, dizer-se sobre um romance que se sabe que existe, mas que tem sido de acesso restrito, até mesmo para aqueles que o pretendem estudar para melhor e mais aprofundadamente compreenderem o itinerário ficcional vergiliano?

Os dedos de uma só mão são demasiados para contabilizar os estudos realizados a propósito da obra inicial de Vergílio Ferreira. Dos pouquíssimos existentes, referimos aqueles realizados por Helder Godinho e ainda um outro realizado no princípio da década de oitenta por Aniceta de Mendonça. E, ainda assim, estamos apenas a referir-nos a artigos críticos e não a trabalhos de fundo como monografias ou teses de maior fôlego. Não obstante se possa admitir que *O Caminho Fica Longe* não é representativo no conjunto da produção vergiliana, este romance não deixa de constituir, contudo, um bom exemplo do romance de época, pois a sua produção ocorre quando o escritor tinha apenas vinte e três anos e, provavelmente, sem outras motivações senão aquelas que já o impulsionavam para a produção de um romance complexo, pensado e que faz pensar.<sup>288</sup>

---

<sup>288</sup> «Assim a publicação de *O Caminho Fica Longe* acompanha a dos outros presencistas, e, como foi redigido no limiar dos anos 40, ou seja, em 1939, pertence à fase, ou melhor, ao espírito presencista. É claro que a primeira questão a colocar é a seguinte: poderemos nós chamar a esta obra de Vergílio Ferreira um romance presencista? A resposta é, parece-nos, apenas uma: sem dúvida que sim. E é justamente por esta razão que tal romance emerge como um facto literário importante, pois cremos que ninguém pensou em alistar Vergílio Ferreira na brigada presencista. Podemos, sim, alistá-lo (*malgré lui*) nas hostes do Neo-Realismo. Pois bem: a leitura histórica de *O Caminho* mostra-nos que o romance se ajusta à posição teórica da revista coimbrã (ignoramos também se a contragosto do autor), mas é preciso dizer desde já que sabemos perfeitamente que Vergílio ferreira jamais sonhou, ao produzir este romance, com modelos ou escolas. O livro foi escrito aos vinte e três anos, provavelmente sem outro propósito senão o das motivações que já impulsionavam o escritor para o romance não gratuito, diríamos, o romance pensado (romance na cabeça de Rui, o protagonista que mediatiza o desenvolvimento da narrativa). Não havia em Vergílio Ferreira a intenção de ser presencista, ou até neo-

Semelhante facto permitirá integrar *O Caminho Fica Longe* no melhor espírito *presencista* e, embora não seja nosso objectivo considerar se este romance foi, ou não, um romance do movimento da *Presença*, entendemos que, a existir nele uma atmosfera presencista, atribuímo-la ao convívio com os ilustres membros do movimento coimbrão, com os quais Vergílio Ferreira conviveu privilegiadamente, e não a uma opção deliberada por parte do escritor, que não teve nunca qualquer tentação de ser um presencista militante. A mesma ambição é extensiva a quaisquer tentações *neo-realista* que se lhe possa imputar. Vergílio Ferreira quis unicamente escrever-se e *O Caminho Fica Longe* aponta, precisamente, na sua *ingenuidade inicial e iniciática*, para os caminhos da *carta futura* que o escritor iria paulatinamente redigindo.<sup>289</sup>

A nossa insistência na inusitada relevância do romance *O Caminho Fica Longe*, parte da convicção que, neste romance, são já evidentes os traços que hão-de vincar irrefutavelmente as obras vergilianas de que todos falam: *Cântico Final*, *Manhã Submersa*, *Mudança*, *Aparição*, *Estrela Polar*, *Alegria Breve*, *Nítido Nulo*, *Em Nome da Terra*. De tal forma assim o pensamos, que pode sem reboço afirmar-se que, no romance *O Caminho Fica Longe*, existem determinadas passagens de texto e determinadas personagens que, de facto, não nos surpreenderiam se acaso as encontrássemos em alguns dos outros romances do autor que acabámos de mencionar.

---

realista, mas a de ser unicamente romancista e por isso é que tal obra nos parece tão relevante: porque nos mostra uma das linhas fundamentais da ficção portuguesa no limiar dos anos 30/40, talvez mesmo residualmente por mais dez ou vinte anos, pois é notória a influência de José Régio, ou do seu processo vasculhador da alma humana, em romancistas que continuaram empurrando as suas personagens para o jogo da cabra-cega. (...) Repetimos ele é a expressão fiel do romance português dos anos 30 e 40. Esta é a sua grande sedução.» MENDONÇA, Aniceta – «O Caminho Fica Longe» de Vergílio Ferreira e o romance dos anos 40. *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio, 57 (Set. 1980) 37-38.

<sup>289</sup> «Em primeiro lugar, e como índice geral, podemos dizer que se trata de um romance no qual o protagonista vai fazendo a educação da personalidade: ele é o elemento sémico de base que os outros segmentos da narrativa, em forma de personagens ou acontecimentos, acompanham produzindo um universo conflitante onde impera sobretudo a incompreensão.» MENDONÇA, Aniceta – «O Caminho Fica Longe» de Vergílio Ferreira e o romance dos anos 40. *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio, 57 (Set. 1980) 37-38.



Mas de que trata, afinal, *O Caminho Fica Longe*, para poder ser um romance que funciona quase ao modo de uma autêntica carta de marear do futuro da obra vergiliana?

*O Caminho Fica Longe* decorre na Coimbra banhada pelo Mondego e trata, no essencial da sua teia narrativa, de todo um conjunto de diversificados aspectos da vida de um grupo de estudantes, do qual sobressai o personagem principal desta obra: Rui Antunes. O personagem principal do romance é, pois, um pobre estudante de medicina, cuja figura esquelética e desengonçada lhe traz frequentemente notórios problemas de auto-estima e auto-imagem junto das mulheres. Em virtude deste facto, gostaria de ser um *outro* diferente daquele que é, para que, deste modo, pudesse conquistar a atenção e o amor das mulheres que, então sim, haveriam de amá-lo como se fosse um Tarzan.<sup>290</sup>

Recuperando agora a nossa perspectiva inicial sobre *O Caminho Fica Longe*, e após breve caracterização de alguns aspectos considerados importantes neste romance, importa afirmar que aquilo que observamos nesta produção ficcional, que condensa de forma esclarecedora todos os desenvolvimentos posteriores que Vergílio Ferreira imprimiu à sua criação literária, corresponde a todo um conjunto de detalhes que a fazem entroncar com o itinerário evolutivo da *Consciência* em geral no seu registo hegeliano, que se desenvolve em diferentes momentos dialécticos e que conduzem à realidade da *Consciência-de-si*.

À imagem desta circunstância, que referimos a propósito da fenomenologia hegeliana, *O Caminho Fica Longe* manifesta-se, igualmente, como uma descrição da experiência da consciência natural na demanda por um autêntico conhecimento de si. Nesta perspectiva, aquilo que uma obra como *O Caminho Fica Longe* deixa patente nos

---

<sup>290</sup> «Com efeito, pobre e magro, sentindo que não pode agradar às mulheres (nomeadamente à namorada que o ama) pela má imagem que tem de si próprio, tornando-se por isso, incapaz de amar, o jovem estudante procura que os outros, sobretudo o seu amigo Rodrigues, lhe forneçam uma imagem de si favorável, para que se possa sentir bem e integrado na sociedade. Mas Rodrigues não o faz e, repetidamente, diz mal de Amélia, a namorada de Rui, criando dela uma imagem pouco recomendável. Rui, que não gosta de si, deseja ser *outro* (...) E o outro que desejaria ser deveria ser um Tarzan.» GODINHO, Helder - Vergílio Ferreira e Sartre. In PIMENTEL, Manuel Cândido, SOUSA, José Antunes (org.) – *Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007, p. 361.

seus diversos personagens, independentemente da sua importância hierárquica na narrativa e pese embora este facto seja mais observável em Rui Antunes, é a evolução da cognitividade implícita a cada um dos personagens, no pressuposto de alcançarem as verdades do espírito, numa procura continuada por um saber auto-revelador.

No caso particular do romance *O Caminho Fica Longe*, é visível desde o seu início que o personagem Rui Antunes procura a sua autenticidade por entre *espelhos* que o refractam e *duplos* que o desdobram, num processo persistente de auto-revelação de si mesmo e capaz de estabelecer uma ordem universal. O itinerário atribulado do jovem Antunes corresponde, em grande medida, a um processo hermenêutico que se realiza por intermédio da experiência que a consciência faz da sua realidade circunstancial e procura, simultaneamente, o conhecimento e a compreensão fundadora de si mesmo, ou seja, este itinerário é um autêntico processo evolutivo de formação da consciência no curso do tempo, cujo desenlace traduzirá uma forma de revelação do Absoluto.

Aquilo que constatamos no desfiar da narrativa deste exemplar romance de Vergílio Ferreira é que, não obstante possamos optar por outros, pois, em qualquer deles se verifica a presença das componentes essenciais que aproximam todos de um conhecimento e de uma compreensão fundadora de si próprios, ou seja, remetidos para um itinerário que configura um autêntico processo de aprendizagem e de formação da consciência no transcurso temporal, cujo desfecho materializa uma forma de revelação do Absoluto é, definitivamente, Rui Antunes quem interpreta mais perfeitamente esta realidade evolutiva da consciência.

O que encontramos no itinerário de Rui Antunes é uma ascese, que o toma num patamar ingénuo e natural da consciência, até outro patamar evolutivamente mais complexo, daquilo que se pode designar por auto-consciência, embora não se lhe possa atribuir um grau de aprofundamento fenomenológico, semelhante a uma realidade auto-consciente, como sucede a Alberto Soares em *Aparição*, contudo, ela está presente em *O Caminho Fica Longe* de forma necessariamente embrionária, por isso, ousamos considerar este romance vergiliano como constituindo o protótipo de todo o desenvolvimento que ocorreu posteriormente, na totalidade da sua criação literária.

*O Caminho Fica Longe* trata, sobretudo, da lonjura de nós a nós, do árido deserto que se instala no jogo de polaridades que se manifestam no jovem estudante de medicina, que padece de um insofismável problema de unificação consigo próprio, vivendo num constante clima de auto-desvalorização de si e numa acentuada crise de auto-imagem, por isso demonstra quase desesperadamente uma certa dependência em procura o olhar aprovador dos outros para que o completem, porque Rui Antunes procurava a outra metade de si próprio.

Neste sentido constatamos que, analogamente ao que sucede na fenomenologia hegeliana, a caminhada que Rui Antunes realiza em direcção ao *conhecimento de si* também se inicia a partir de uma *certeza sensível*, que se coloca como ponto de partida do desenvolvimento da consciência, decorrendo de um saber mais primitivo que tem como critério de medida a imediatidade. É deste critério que podemos, precisamente, dar conta nas páginas de abertura da narrativa *O Caminho Fica Longe*, quando Rui Antunes, um pobre estudante de medicina, cuja figura esquelética e desengonçada lhe trazia amiúde notórios problemas de auto-estima e auto-imagem, falando de si para si lamentava, em tom de lamuriento, o facto de não ser um amplo, grande e bem modelado Tarzan porque, ao invés de músculos, o destino lhe dera ossos e pernas que, no parecer do seu amigo Rodrigues, eram dois espetos peludos.<sup>291</sup>

Assim, aquilo a que assistiremos é ao aprisionamento de Rui Antunes àquilo que lhe é imediato, pois a realidade da *certeza sensível* tem na *imediatidade* a marca da verdade e da certeza que aparece. Por isso, o objecto, que é objecto universal, constitui-se na verdade da *certeza sensível*, que traduz claramente em diversas

---

<sup>291</sup> «Rui sentia-se vazio, achatado, quando lhe diziam que estava magro. E para arrasar o Rodrigues, aquele grandão sem estética, arregaçou logo as calças: - Mas que história! Então não terei umas pernas bem feitas, hem? Olha para aqui. - Dá cá a tua escova...Rodrigues não olhava. Já tinha visto. As pernas eram uns espetos peludos, com saliências de músculos medrosos. Ossos, ossos e pêlo. - A escova? E Rui segurando a calça, exibindo a canela, disse que a escova estava debaixo da cama. Desalentado largou as pernas e pensou nos braços. Músculos razoáveis. (Que pena não ser um Tarzan, amplo, grande, bem modelado! Poderia então falar de alto, de poleiro, gozar os fracos, ser amado sem receio de que os outros troçassem dele ou lhe roubassem a dama sonhada. Mas o destino fora cruel e entretivera-se, numa hora de borracheira, a espetar-lhe os ossos uns nos outros e a atirá-lo depois, assim mesmo, magro, pernudo, ao mundo fútil.)» FERREIRA, Vergílio – *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943, p. 12.

passagens ao longo do romance um persistente sentimento de desalento quanto à sua condição antropomórfica e ao desconsolo e fragilidade que semelhante facto lhe provoca. Este aspecto assume tal relevância que Rui chega ao ponto de se ver a si num *outro*, que considera corresponder à imagem ideal do homem que desejaria ser, por isso clama que a sua vida é desgraçada e que são felizes todos aqueles que conseguem ser outros, porque nascem convenientemente talhados, uma vez que mudar é, afinal, uma árdua e difícil tarefa.<sup>292</sup>

Assistiremos, então, a um estado de permanente consternação interior consigo próprio e com os outros, ao constante enredar de Rui Antunes num turbilhão de hesitações, indecisões titubeantes, frouxidão, fracasso, intempestividade, a uma revolta permanente que vai destilando em jeito de monólogo, pois vive num estado de constante menosprezo e minimização por si próprio, em virtude da sua imagem ser fisicamente deplorável e porque, do ponto de vista social, é oriundo de uma família humilde e de poucas posses financeiras, por isso não pode alardear-se em Coimbra vestindo o *último grito da moda*. Esta circunstância acentua-se em virtude de não ter fortuna, património ou força para espremer o mundo com as suas mãos, vergando tudo e todos ao seu magnânime poder, pois nascera pobre e não podia viver e gozar, como tantos outros, tudo por culpa dos seus progenitores que o geraram pobre e a levar pontapés de uns e de outros.<sup>293</sup>

Estas vicissitudes circunstanciais fazem-no reflectir sobre o facto dos outros serem um bocado tolos, porque não coravam como ele, tinham um à vontade que ele não tinha e sabiam tomar conta deles próprios, enquanto ele, pelo contrário, nem de

---

<sup>292</sup> «Rui sentiu-se de pedra. Para que tentar mais? Negra vida! Ainda se ele conseguisse ser outro. Outro! Mudar! (Mudar...) Felizes os que nascem talhados como convém! Que o mudar é tão difícil!» FERREIRA, Vergílio – *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943, pp. 14-15.

<sup>293</sup> «Rui! Se ele fosse rico, se ele tivesse bens, poder, oh! Poder, domínio, força! Ter o poder de amassar o mundo na sua mão frenética. Esmagá-lo! Esmagar toda a gente, toda! Mas não; ele havia de andar eternamente dobrado! Sem dinheiro! Hoje, para Rui, a falta de dinheiro era a única tristeza sentida. Se ele fosse rico! Mas ele nascera pobre. Caramba, pobre! A vida dura, dura! E Rui tinha o direito de poder gozar também, gozar, gozar a vida em toda a sua amplitude, gozar, possuir, viver como tantos outros...Fora o pai, fora a mãe que o tinham gerado pobre, para andar ali aos pontapés de um Ferraz qualquer. (Lixem-se aquele pai, aquela mãe! Se não podem que arreiem! Já um telegrama: *dinheiro*! Não digo mais nada. Ou uma carta. Espera; uma carta: ando para aqui feito farrapo sem um tostão. Assim mesmo: um farrapo. E escreveu).» FERREIRA, Vergílio – *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943, pp. 16-17.

si sabia tomar conta. No meio destes considerandos, como se não fossem bastantes, surgiria ainda a sua namorada Amélia, que lhe expunha todas as fraquezas e o fazia tremer como varas verdes quando falava com ela, pois prendia-se ao que os outros pensariam sobre o facto de um enfezado pernilongo namorar tão bela rapariga.<sup>294</sup>

De tal forma assim era, que estar junto dela lhe era bastante desconfortável, pois imaginava o que pensariam os outros, e também Amélia, a respeito da sua figura física e do seu estatuto financeiro, sempre sem dinheiro para coisa nenhuma. Como tal, depois de uma recusa sua em dançar com a namorada, porque Rui não sabia dançar o tango, Amélia deslizava pelo salão dançando com outro saboreando um gozo viril que ele, frouxo e conformado, não lhe sabia dar. Estes factos conduzem o jovem Antunes a lucubrar uma forma de, no seu entendimento, deixar a sua namorada como só um homem poderia fazê-lo.<sup>295</sup>

Rui Antunes afastar-se-á lentamente da imediatidade natural, mergulhando na realidade de uma determinada *certeza sensível* e acabando por ver que a verdade se encontra no *Eu*, pois, mediante um aprofundamento do conhecimento sobre o objecto e o sujeito, por parte da consciência, é possível considerar que ambos são mediatos, e por isso, não se pode encontrar plenamente a verdade em qualquer deles.

---

<sup>294</sup> «Amélia vinha no grupo. Trazia o rosto, os gestos, o todo transfigurado, num disfarce de névoa esparsa, e diáfana. Rui olhou-a encantado e sentiu-a, como nunca, longe de si. Porque Amélia já não era aquela rapariga áspera, de flexibilidade de mola de aço. Tudo nela amortecia em brandura líquida. Anjo.» FERREIRA, Vergílio – *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943, p. 17.

<sup>295</sup> «Rui não sabia dançar o tango. Lá do canto da sala, Amélia atirou-lhe um olhar interrogador: “Vens dançar?”. Rui não soube responder-lhe. Era lamentável tudo aquilo. Ele devia ter pensado melhor. Para que viera ao baile? Rui não sabia dançar e a mãe tinha poucos trinta escudos para ele derreter em luxos inúteis. (...) e viu Amélia, conformada, adiantar os seios no jeito de abrir os braços para o novo par. Pouco depois a namorada passava-lhe perto com um valentão que se entornava sobre ela. Rui tremeu. O olhar miúdo fugiu-lhe a extrair ciúmes da dança lasciva. O vinho latejava-lhe no cérebro fervente. As luzes brilhavam com um brilho novo, cheias de um riso de sol metálico. Tudo porque Amélia, aquela Amélia de formas rijas que Rui apetecia, saboreava, com, o gozo viril necessário que Rui não sabia dar. Ele estava para ali, derreado, murcho, como os maridos ridículos de mulheres ricas de seiva. Que pena não ser rui um verdadeiro homem que pudesse fazer frente aos outros: “Eh! lá, amigo”, e trás um murro de arromba! Dir-se-ia:” Belo homem! Valente! É preciso cuidado com ele”. Assim...bolas! Ela dissera-lhe em tempos: “O meu ideal era um rapaz alto (Rui era alto), forte (Rui não era forte) sem ser gordo, moreno, cabelo ondulado...” E ele não era nada disso, ou quasi nada. Mas...(é verdade) se ele não era o ideal de Amélia, tinha de a deixar. Justamente: deixá-la. Mas com dignidade. Virilmente.» FERREIRA, Vergílio – *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943, pp. 21-22.

Em termos práticos, a negatividade experiencial que vai tomando conta de Rui Antunes, por força dos seus conflitos interiores a respeito do que julga serem os pensamentos dos outros sobre si, do seu dramático dilema ontológico que o faz desejar ser outro e alimentar uma quase repulsa relativamente a si próprio, ou então, do atormentado relacionamento abruptamente terminado com Amélia e que haverá de massacrá-lo até ao final do romance, deparar-se-á com uma realidade múltipla, resultante da súbita transformação da imediatidade em mediatidade e da singularidade em realidade complexa e universal.

Esta lacuna ontológica, que não permite um pleno desenvolvimento pessoal e social, traduzir-se-á numa atormentada e tortuosa relação com a bela Amélia, mas para a qual não se julga à altura. Esta situação originará uma relação fracturada e fracturante entre Rui e Amélia, pois, por não ser um Tarzan, vai achar-se indigno do corpo da bela rapariga.<sup>296</sup>

À imagem daquilo que ocorre na fenomenologia hegeliana a propósito das características próprias de uma *certeza sensível*, que encontramos presentes em *O Caminho Fica Longe*, podemos observar que estas dão, igualmente, lugar a uma outra figura da consciência, que considera a possibilidade de uma coisa poder mostrar-se,

---

<sup>296</sup> «Rui sentia-se morno, ralasso, de geleiá. A presença de Amélia estimulava-o, mas agora voltava-lhe um tédio indefinido, um nojo. Porque A via de novo, para além do pó de arroz. Para além do rouge...Vergava como junco, ao sopro dos ventos. E para ali estava passado, murcho, à espera que dos nervos lhe rebentasse o berro decisivo. O berro veio e sacudiu-o como chicote: "tem de ser hoje. Já estou farto...farto, caramba!" (...) Rui martela o ladrilho do corredor. "Tem de ser hoje...já estou farto porquê? Sim, farto porquê?" Não se respondia a si mesmo. Sentia-se entediado e pronto. Ele criara um mundo diferente, e não podia aceitar aquele que lhe davam. Tinham-lhe morrido os sonhos, porque Amélia surgia agora, mais do que nunca, lasciva e carnal, cobra ondeada em desejo agudo. Por isso os sorrisos dela, os jeitos brejeiros, eram mentira. Mas ele era mole e precisava de muitas energias para se fixar numa atitude definida. E tinha pena. Porém agora estava decidido. Havia dentro dele uma repulsa por Amélia, que sentia bestializada, que revia continuamente na posição de rendida. (A cabeça tombada. O cabelo decomposto. O bâton alastrando...) Rui martela os ladrilhos do corredor. Um empregado aninha-se a um canto, olhos ensonados sobre um vago jornal. Raros sobem a escadaria. Raros furam o corredor ermo. Em breve estalou um trinco e uma sala se despejou. Rui olhou os alunos espalhados e palreiros. Não eram colegas de Amélia. Esperou. Daí a pouco outras salas se vazaram e os estudantes saíram em jorro, alagando o corredor largo. Remexeu toda aquela massa que escorria dos salões até achar Amélia. Mas ela vinha risonha. Não o supunha ali à espera. Mas ele estampou-lhe o motivo:- Preciso de te falar. Amélia ficou-se e olhou-o espantada.- Mas o que é? Rui calou-se para tomar fôlego e coragem, (Diabo que chatice! Tanta gente a vê-los...) - Que é? Diz, meu Deus,,,diz lá. - E num esforço: - Sê franco. Rui precisava de uma vitória sobre si, sobre o mundo que lhe chamava *trouxa*. - É isto, pronto: quero acabar...é melhor acabarmos...» FERREIRA, Vergílio – *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943, pp. 118-119.

ser diferente daquilo que julgamos ser previamente, e que sublinha a persistência de uma fractura entre o *Eu* e o objecto. Esta nova realidade permite verificar, ao longo de todo o romance, um incessante e deliberado desdobramento da personagem de Rui Antunes, cuja finalidade será obter, dos duplos em que se desdobra e refracta, a devolução de uma mítica *metade de si*, da qual sente, ontologicamente, falta para poder ser em plenitude, ou seja, estes duplos corresponderão a representações do ideal do *Eu*, embora se possam afigurar de natureza conflitual ou antagonizante.<sup>297</sup>

Do ponto de vista *perceptivo*, da consciência que *percebe* aquilo que acontece, constata-se uma percepção que *apreende* o verdadeiro, cujo objecto é o universal, desdobrado nos momentos subjectivos e objectivos, ou seja, nos diferentes momentos do *Eu* e do objecto. A partir deste aspecto percebem-se as razões que propiciam que Rui Antunes viva num permanente *desdobramento* de si próprio, procurando-se naquele outro que corresponde ao ideal de Tarzan. O tal outro que ele tanto *desejaria* ser, mas que não é. Em virtude destes desenvolvimentos, Rui Antunes *deposita* Amélia neste *outro* que desejaria ser: Domingos, o Tarzan. Este gesto configura uma espécie de assumpção de inferioridade ontológica de Rui relativamente ao seu principal duplo. Estes factos conduzem-no a debater-se, angustiadamente, com as depreciações que o seu amigo Rodrigues lhe fará a respeito de Amélia e que têm o condão de reforçar o seu afastamento de Amélia que a si impusera.

É, então, sobre a personagem de Rui Antunes que inexoravelmente se fazem sentir os dilemas da imagem, nomeadamente no que concerne a Amélia, de quem se afasta porque se *percebe* num corpo indigno da beleza dela. O belo corpo de Amélia assusta-o visceralmente porque é um corpo que lhe reforça o auto-conceito negativo que tem de si próprio, pois as generosas formas corporais de Amélia não são para si,

---

<sup>297</sup> «E, às horas caladas da noite, Amélia entrava-lhe por todos os nervos, por todos os pensamentos. Rui vibrava, então, sob desejos violentos. Desejos capazes de o fazerem andar de rastos, virar-se, negar-se a si próprio. E todavia fora o desejo que o afastara. Porque a carne é brutal. E nela os olhos são duros e perdem a doce acalmia dos longes infinitos. E os braços têm a violência que estrangula. E as canções choram na angústia do limite. Fora o desejo que o afastara. E por isso os seus olhos desnudavam o corpo esbelto de Amélia quando poisavam sobre ele. Por isso a sua febre lhe moldava para si as coxas duras e os seios ovantes de Amélia...Mas ela... (...) Rui desejava Amélia. Pelo menos sente a sua presença como a de um sinapismo, que dói, mesmo depois de descolado.» FERREIRA, Vergílio – *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943, pp. 136-137.

mas consomem-lhe os pensamentos. Por outro lado, e por razões diferentes, sentirá grande repugnância do corpo da bela Amélia. O que se prende com a imagem que erradamente lhe vão induzindo sobre Amélia. Esta circunstância redundará numa necessidade de se afirmar homem e acabar o seu namoro com Amélia de uma maneira que julga corresponder a uma certa imagem de virilidade. Uma vez consumado este rompimento, tratará de remeter Amélia para a dimensão da *presença-ausente*, da mulher idealizada, mulher lugar de mediação.

Todavia, o desejo de ser aquele *outro* que não, é fá-lo resignar-se à sua condição precária e esta leva-o para *longe de si*, pelo que, por ocasião do baile, deixará premeditadamente vazio o seu lugar para que seja preenchido pelo seu duplo ideal, o Domingos, o tal Tarzan que ele tanto desejava ser, pois só um Tarzan estaria à altura de namorar a doce e bela Amélia. Assim sucederá. O Domingos-Tarzan passará a noite a dançar com Amélia e, posteriormente, com ela irá namorar, para grande decepção, mas simultaneamente grande alívio, de Rui Antunes, que se fez substituir por um Tarzan. Este facto vai realçar contrariedades internas que, de modo *especular* e refractado, reflectem as contradições internas e os fracassos da própria consciência, na tarefa de realizar compreensão sobre o seu objecto de experiência cognitiva. Daqui decorrerá o cimentar de uma *distância* irreversível na relação com Amélia, pois Rui Antunes transforma-a numa idealidade unicamente digna de outra idealidade, ou seja, de um outro que não este *Eu*, recluso das suas fraquezas e limitações, que Rui se considera ser.<sup>298</sup>

---

<sup>298</sup> «Que dava ao Rui que Catarina lhe não falasse? Tudo passava. Agora sentia uma vida nova. Amélia morrera-lhe. Nem sequer era amigo dela. Reconheceu isso quando Vaz lhe garantiu que sabia de fonte limpa coisas e coisas. (...) Rui sentia-se outro. (...) Amélia morrera-lhe. Para ele nascia uma vida calma. Passava-lhe a cada hora teimosa e quieta, uma visão de sossego. Rui estranhava-se a si mesmo. (...) Rui pensara já: “faço girar tudo à volta de uma mulher. É uma chochice.” Sentia bem como a sua vida se cifrava nesta ninharia: uma mulher. Se atentasse apenas na mulher, que pode ser esta ou aquela indiferentemente, estaria talvez bem Que diacho! Tratava-se de um complemento natural da vida. Hoje uma, amanhã outra, iria esquecendo. O corpo pede. Pois bem dê-se-lhe uma mulher. Assim, a inteligência e a imaginação calar-se-iam. E ele, Rui, todo inteiro, passaria, sem deixar preso a ninguém, nada de si. Mas se fosse necessário que a mulher, toda a mulher, tivesse de ser reduzida a uma só mulher, mesmo então ele seria feliz, seria verdadeiramente homem, se lhe não atasse toda a sua vida interior e exterior. (...) A vida é larga. O mundo é vasto. Há dores, há teorias científicas, há valores universais. Rui absorveria a vastidão, o valor, numa chochice: um amorico. De resto, le monde marche. Não estamos em tempo de futilidades. Ai estavam verdades como punhos...» FERREIRA, Vergílio – *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943, pp. 173-174.



Um aspecto curioso que aproxima *O Caminho Fica Longe* dos desenvolvimentos da fenomenologia hegeliana, assenta no facto desta realidade *fracturante* e *desdobrada* das personagens masculina e feminina implicar que percorram sucessiva e dinamicamente toda uma totalidade manifestacional, pois apenas deste modo podem aspirar a aproximarem-se autenticamente deste ser que é em todas elas, mas sem se deter em nenhuma. Semelhante realidade configura de sobremaneira a noção de um *sistema* ou *ordem*, uma espécie de circularidade ontológica, que a todas unge de uma unidade que, de outro modo, não se afiguraria possível.

A recorrência de *duplos* assinala em *O Caminho Fica Longe*, como em inúmeros outros romances fundamentais na obra vergiliana, uma grande afinidade à negatividade hegeliana, que parece estar amplamente presente desde o início, não obstante, nesta fase, seja pouco crível que Vergílio Ferreira tivesse lido a obra do pensador alemão. Contudo, a intuição hegeliana insinuou-se matricialmente neste romance inicial, tendo sido reforçada em narrativas posteriores.

Parece ser notório que Rui Antunes está à mercê de múltiplos enganos e ilusões, falácias e falibilidades diversas, por isso se vê atormentado pela constante mudança. Este facto implicará que a consciência de Rui perceba a realidade como contendo uma multiplicidade de propriedades, que se afiguram contraditórias e mutuamente exclusivas, por isso, procura a sua mesmidade, do mesmo modo que persiste na recusa de qualquer negatividade.

Esta realidade significa que, do ponto de vista da evolução da consciência de si, Rui Antunes procura a sua plenitude ontológica num outro que reconhece não ser o *Eu* que, de facto, é, ou seja, o Domingos, Tarzan, mas mudar é difícil quando não se nasce como convém. Pese embora se reveja neste outro, Rui Antunes, ao querer entregar Amélia a este Tarzan, e ao remetê-la para uma dimensão de idealidade que ele tanto esperara antes de a conhecer está, conformadamente, a refugiar-se na percepção que tem de si mesmo: escanzelado, sem músculo e com pernas como espetos peludos.

A fractura ontológica que se instalou em Rui Antunes fará com que se desdobre numa outra personagem masculina. Este desdobramento virá a corresponder ao desdobramento de Amélia, numa outra personagem feminina idealmente perfeita. Este desdobramento fracturado e fracturante, vivido por Rui Antunes e projectado no

desdobramento da principal personagem feminina, sugere que a manifestação dispersiva da personagem masculina é reveladora de uma ansiedade essencial que se relaciona, nos seus desdobramentos, com uma progressão ontológica, sinalizando uma procura de si comparável à evolução que, na fenomenologia hegeliana, transforma a consciência em auto-consciência.

Esta problemática dos duplos estende-se para além de Rui Antunes. Na sequência daquilo que afirmámos, também Amélia tem os seus duplos no seu pequeno séquito de amigas universitárias. E se Rui tem no Domingos, Tarzan, o protótipo do outro que ele desejaria ser, Amélia tem em Catarina alguém que desempenha um papel semelhante ao que Rodrigues desenvolve junto de Rui, pois palpita a Amélia que se deve vestir e maquilhar para melhor se integrar nos comportamentos académicos e, tal como Rodrigues denigre junto de Rui a imagem de Amélia, também Catarina procede de igual modo junto de Amélia relativamente a Rui e incentiva-a a namorar com Domingos, sublinhando-lhe frequentemente que Rui era uma fraca figura, sugerindo assim a separação de ambos.

Estes factos produzem em Amélia algo tão peculiar na obra vergiliana, quanto o conflito interior que corresponde aos combates da consciência pelo reconhecimento de si, à medida que se revê nas suas limitações e aspira ansiosamente evoluir para um outro momento dialéctico de desenvolvimento. Estes impasses e hesitações dúbias, em que a consciências dos sujeitos/personagens se debate, conduz frequentemente a uma percepção distorcida daquilo que são induzindo, como no caso da personagem Amélia, a comportamentos menos apropriados, que terão como consequência o afastamento definitivo de Rui Antunes.

No romance *O Caminho Fica Longe*, esta questão relacionada com os diversos duplos, que se verifica existirem ao longo da narrativa, remeterá para uma das suas mais vincadas características, não apenas desta obra em particular, mas da generalidade da obra vergiliana, embora possamos igualmente afirmar que, a partir de *Nítido Nulo* e até final da produção literária de Vergílio Ferreira, a persistência de duplos abranda significativamente até deixar de se sentir, pois a arquipersonagem vergiliana atingiu a sua *idade da razão*, encontrando-se no outro e deixando a

existência dos duplos de fazer sentido porque a consciência evoluiu num outro sentido do *conhecimento de si*.

A característica a que pretendemos aludir e que entendemos bastante presente em *O Caminho Fica Longe*, reporta-se à profunda problemática de imagem e da auto-imagem das diferentes personagens, na relação consigo próprias e com os outros. Este é um dos muitos aspectos que tanto aproximam a obra vergiliana da matriz fenomenológica hegeliana, na medida em que, por ser relacional, a imagem tem uma óbvia contextualização de âmbito social, uma vez que os sujeitos dão de si próprios uma imagem que será, ou não, devolvida pelos outros.

As personagens do romance *O Caminho Fica Longe* vivem nesta ânsia intranquila, nesta inquietude fracturante de se dispersaram de forma desdobrada em múltiplos espelhos, onde procuram o reconhecimento de si, uma imagem que as devolva substancialmente à realidade de um *Eu* que é, afinal, outro. A imagem, enquanto auto-estima e forma redentora de si num *outro* é, pois, um eixo de grande vitalidade e preponderância neste romance inicial de Vergílio Ferreira, afectando não apenas Rui Antunes e Amélia, mas igualmente os restantes personagens, porque todos se procuram, segundo diferentes formas, num *outro*.

Num momento posterior de desenvolvimento intrínseco da consciência, em virtude das contradições que a própria consciência manifesta, iremos observar em Rui Antunes o abandono da sua interacção *perceptiva* com a realidade e o retorno a uma consciência interna da sua circunstância, que não uma consciência de si próprio para, desta forma, conseguir traduzir a distinção entre aquilo que a consciência percebe da realidade que lhe é exterior e aquilo que é a sua reflexão sobre a própria realidade, ou seja, corresponde à composição da personagem de Rui Antunes, sempre dispersa em outros, embalado pelo desejo de ser um outro e insatisfeito consigo próprio, ansiando por um outro de si que não é o seu *Eu* provisório em desiderato, ou seja, um *não-Eu*.

Tomando este défice perceptivo como linha de continuidade, a experiência final da evolução da consciência enquanto *percepção* permitirá verificar que toda a realidade *em-si* e *para-si* é afligida por uma mudança, que fará com que seja igualmente *para-outro*. Semelhante desenvolvimento significa que, para Rui Antunes, a unidade da realidade *em-si* e *para-si* estremece no confronto com as outras

circunstâncias patentes na realidade, pois persiste um apego da consciência de Rui Antunes à sua identidade e afirma-se a diferença relativamente a esta identidade, porque ela é igualmente *para-outro*.

Neste contexto convirá sublinhar, inclusivamente para reforço da proximidade hegeliana, que o sujeito Rui Antunes é um sujeito não-fixo, um sujeito no tempo, o desejo dos desejos que deseja e, nesta medida, procura na sua experiência de contradição o mesmo de si no *outro*. Um *outro*, que é idealmente este que o sujeito deseja ser em cada diferente momento e que vai sendo e conhecendo em si.

Em face destes factos podemos afirmar que a consciência de Rui Antunes ultrapassa o seu estágio de desenvolvimento, projectando-se adiante para um outro nível de conhecimento de si, que ultrapassa o saber *perceptivo* ao perceber que a realidade é uma coisa diferente da mesmidade interna, por isso esta realidade é simultaneamente fenoménica *para-si* e *para-outro*, passando ambos a constituir momentos cruciais da unidade da realidade. É precisamente face a esta realidade que a consciência de Rui Antunes evoluirá em direcção ao *conhecimento de-si*.

Nesta perspectiva, poderemos afirmar que as personagens masculina e feminina percorrem fenomenologicamente, nas suas diversas desmultiplicações, um complexo de manifestações que as conduzirá à totalização de si, a um ser que lhes é transversal, porque participa de todos os desdobramentos, de todas as desmultiplicações pelas quais passam as personagens masculina e feminina sem que, contudo, se detenha ou esgote em qualquer delas ou no conjunto de todas elas, pois esta transversalidade que corta e se atravessa na trajectória destas personagens, constituirá a *Ordem* unificadora.

Tomados em linha de consideração todos os desenvolvimentos anteriores do processo de aprendizagem da consciência, correspondente ao seu longo e difícil caminho para o auto-conhecimento, tornou-se perceptível, neste processo, que a consciência teve que se debater com um conjunto de diversas contrariedades. Estas contrariedades mostram que a realidade é múltipla e que são diversas as verdades, ou certezas, do conhecimento e nenhuma delas corresponde a uma verdade absoluta e única, pois a consciência percebe que as propriedades diferenciais da realidade a relacionam a *outro*. Esta razão que conduz a consciência a chamar finalmente a si a

tarefa de suprasumir todas estas contrariedades através de uma *Força*, por recurso à qual a consciência procurará realizar a apreensão da realidade, percebendo-a sequencialmente em face de todos os desenvolvimentos precedentes. Esta *Força* considerará a realidade enquadrada num contexto relacional multifacetado.

O que o romance *O Caminho Fica Longe* nos mostra é que, neste ponto do desenvolvimento da consciência do personagem principal, numa clara alusão àquele que, no âmbito do desenvolvimento da consciência em geral, na óptica da fenomenologia hegeliana, é o combate da consciência advertida sobre as suas limitações e hesitante quanto à plena saída de si própria para se reencontrar num *outro*, promove-se em Rui Antunes a necessidade e o desejo de manter Amélia à *distância* de um *deslocamento*, de um *não-lugar* onde dará corpo à *lonjura*. Uma lonjura onde *fica* este *caminho* que Rui deve fazer de si a si próprio.

Aqui apresenta-se toda uma forte possibilidade de mediação de *si* para este *outro de si*, que será aquele que Rui Antunes não consegue ser. É precisamente neste contexto que surge a *presença ausente*, que esperou desde sempre, mas que é preciso manter à distância, para que a idealidade de Amélia e da própria mulher possa constituir o lugar do encontro de Rui com o seu próprio protótipo imagético ideal de unificação de si, que constitui outra forma de *aparência de si a si próprio*.

Aspecto de superior importância em *O Caminho Fica Longe*, porque correspondente a uma última e desesperada tentativa de *reconhecimento* desencadeada por Rui Antunes, na procura de um amor que fosse unificador do seu desencontro interior e capaz de lhe devolver o sentido perdido de existência e a valorização de si e sobre a qual cogitara previamente, refere-se ao seu eventual namoro com Joaninha, que era filha da abastança e sem preocupações com a sua figura física ou outros constrangimentos, pois era filha do homem mais endinheirado da aldeia que o vira nascer para o mundo.<sup>299</sup>

---

<sup>299</sup> «Nessa noite, porém, já a imagem de Joana, com o seu sorriso claro e sossegado, amoleceu os nervos de Rui. Ele era pobre, doente e, por mais que fizesse, não conseguia desprender-se de si. Ele o sabia. Corria-lhe assim a vida triste e estéril, porque ninguém o olhava de modo a fazer-lhe sentir que ele era uma realidade. Vago, impreciso, esbatia-se na confusão dos que passavam anónimos. Era uma vida inútil sem significação. Daí que lutasse desesperadamente por alguma coisa, uma coisa definida,

A acontecer este namoro, Rui Antunes conseguiria um estatuto respeitável, afina, sempre se formara em medicina e desposar a rapariga mais rica da sua aldeia seria como se se olhasse ao espelho e tivesse, por fim, uma autêntica *aparição de si a si próprio*, que teria o condão de devolvê-lo a si, unificando os estilhaços da sua imagem dispersa, desdobrada, refractada nos seus duplos e que lhe traria a sua inteira verdade, revelando-lhe absolutamente o ser que Rui Antunes tanto perseguia. Este namoro poderia operar a tal difícil mudança que parecia estar aparentemente fora do alcance daqueles que não nascem *tarzans*. Todavia, uma vez mais, o espelho em que Rui Antunes precisava de se ver reflectido, devolvido a uma consciência de si próprio, era opaco, ou seja, faltava a autorização do pai de Joaninha para que o namoro se efectivasse.<sup>300</sup>

Chegado a este ponto, *O Caminho Fica Longe* abeira-se do fim e Vergílio Ferreira narrará com mestria o estágio de evolução de uma consciência à procura de ser consciência de si própria e que se debate com a revelação de toda uma realidade bidimensional que lhe é própria, mediante a qual sai do mundo da aparência, para um outro que se situa fora do contexto sensório do objecto, em que é dado a entender à consciência que a realidade e as manifestações da realidade têm uma interioridade

---

concreta...Mas nada na vida lhe dissera ainda que ele era alguma coisa.» FERREIRA, Vergílio – *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943, p. 278.

<sup>300</sup> «Mas se Joana o aceitasse, Rui sentiria o sabor gostoso de uma conquista. Ele valia alguma coisa. Porque ali estava a filha do ricoço abrindo-lhe os braços, dizendo-lhe que ele se não perdia na confusão dos sem nome. Joana lhe daria a certeza de que era apetecido. Sua vida tinha agora alguma significação. Não nascera para rolar ao acaso por caminhos pedregosos. Sua vida tinha agora alguma significação. Por isso receava que tudo morresse em breve. Porque a sorte lhe arranjava uma fachada que em muito desdizia do que ele era por dentro. Joana escrevera: “...Muito nova; meus pais não consentem por enquanto”. Não, nunca! Rui não podia ficar-se com aquela certeza amarga de que nada valia. E teimou, escreveu de novo, ansioso, mentindo-se a si próprio, olhos fechados para tudo o mais...Para tudo o mais, para aquela mãe que de noite ia pedalando na máquina de costura. Para a luta desesperada da gente lá da aldeia, gente amargurada que rilhava a côdea do duro sofrimento. E dizia que a vida era bem diferente... Mas Rui precisa de saber que vale alguma coisa. Por isso insiste, luta, mente. E Joana cede. Logo Rui se apavorou, porque agora teria de aguentar. E ele bem sabe que lhe falta muita coisa para fazer Joana feliz, para aceitar a felicidade que Joana lhe traria. Doente, sempre adoentado, sempre em susto, metido em si mesmo, perscrutando-se, olhos fechados à vida que o rodeia. Mas dentro dele rompe a fúria de vencer, de se vencer a si próprio, de vencer aquele Rui amolentado, inútil, que nunca conseguira integrar-se na vida real, na vida que joga com os interesses de uma colectividade. Então despiu-se, fez ginástica, fez projectos complicados (casar, estudar a fundo os problemas sérios da vida, publicar um livro...). Dez dias depois veio o cansaço. Pronto. Nada de novo. Nada de novo sobretudo porque Joana lhe dera a certeza de que ele valia alguma coisa. Mas essa certeza nada pudera, afinal, resolver. A angústia da sua inutilidade, aquela angústia que só ele entendia, continuava a roê-lo por dentro.» FERREIRA, Vergílio – *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943, pp. 278-279.

que se coloca muito além da sensibilidade que se lhes atribui, e este facto permitirá concluir pela existência da mediação dos contrários interior da própria consciência.

Na sequência desta dinâmica ideal do jogo de amores entre as personagens de quem ama e de quem é amado, que ocorre de forma clara na procura daquilo a que Rui Antunes designa por *sistema*, ou seja, a ordem unificadora que repõe a verdade sobre as coisas, arrumando-as numa dimensão de sentido que ainda não têm. Por isso, o hiato existente entre o personagem Rui Antunes e idealidade por ele concebida é a *distância constitutiva*, que garante a mesmidade da consciência no seu conflito interior pelo conhecimento de si para conservar esta *distância* que a *presença-ausente* sublinha, substitui em Rui Antunes o seu amor inicial por Amélia por um amor impossível e mórbido por Luísa, cuja morte reforça, precisamente, a *distância*, para que a idealidade possa existir sempre.

Estas polaridades discrepantes como a *distância*, a *presença-ausente* e a própria *idealidade*, correspondem fundamentalmente a uma pré-concepção do mundo e, sob certo aspecto, a uma mundividência, a um *palácio de cristal* onde Rui Antunes está assepticamente enclausurado face à realidade *real*, tornando-se compreensíveis mediante um reconhecimento recíproco em que o entendimento procura aceder a um conteúdo de natureza supra-sensível, com o objectivo de estabelecer os princípios universais do conhecimento.

Aquilo que, contudo, constatamos em *O Caminho Fica Longe*, é a evolução da consciência, ou seja, a evolução de Rui Antunes no sentido de se apropriar da raiz de um fenómeno que se constitui em si próprio e na sua relação com o mundo, entendido este mundo como mundo dos outros, mundo relacional onde se conflituam e debatem a *diferença*, a *oposição*, a contradição e as realidades fenoménicas que remetem para processos de identificação e diferenciação, pois, nas relações que se estabelecem, cada um é em si mesmo o seu contrário.

Semelhante facto significa que o *infinito* se afigura como uma realidade para a consciência, mas um *infinito* surge da própria *finitude*, ou seja, não uma transcendência além da natureza, mas um outro de mim, a *infinitude* dentro da própria condição *finita* do sujeito. Este facto realça, sobretudo, a importância que os duplos

assumem neste romance vergiliano, sendo que é nas suas intrincadas conexões, que nele vislumbramos tecer-se uma teia fenomenológica.

O personagem Rui Antunes, além de ter o duplo preferencial no Domingos, Tarzan, tem igualmente no seu amigo Rodrigues um outro duplo, funcionando ao modo de um ouvidor dos seus queixumes e que sentia preso à sua vida como se fosse uma parte de si. O Rodrigues é aquele a quem, no final do romance e já ciente de um mais *luminoso* conhecimento de si, que denota maior disponibilidade para o *outro de si* que lhe foi *aparecendo* por entre todas as contradições da consciência mas, afinal, sempre existira, tendo, contudo, sido necessário fazer *renascer*, num esforço de clarificação interna, que Rui irá confessar a vontade de se dedicar à escrita de um sistema filosófico.<sup>301</sup>

Esta vontade de se dedicar à escrita de um sistema filosófico é, afinal, uma outra forma de afirmar a procura de um ordenamento universal onde se sinta unido e unificado depois de fracassados os amores com Amélia, Luísa e Joaninha, que corresponderam a diferentes momentos da construção de uma *consciência de si*. O infinito é, então, a finitude da nossa condição, no âmago de uma consciência fenomenológica de nós que evolui e se descobre, desvelando e travando combates diversos consigo própria e com inimigos ilusórios que a enganam ao longo do seu

---

<sup>301</sup> «Meu caro Rodrigues: Caí outra vez. Tu, confessor implacável e duro, irás, decerto, riscar a testa a regos fundos, e estender aquele teu dedo enorme para me dizeres que sou uma besta. Mas que queres? Caí outra vez. E vê tu o meu esforço de imaginação para tecer fluidas vaporosidades à volta de uma rapariguinha anafada, rubicunda, que suja a óleo e desafina ao piano. É uma espiga. A cachopinha parecia tão meiga e tinha olhares tão ternos, que eu caí. Alguns dias depois, o romance findava. (...) Mas o pior não é isso. Vê tu que esta espécie de doença que se derramou pelo meu espírito deu-me para fazer versos. É a convalescença. Ainda bem. Estas andanças do meu juízo levaram-me já à ideia de construir um sistema filosófico(!!!)Tu, rebelde e avesso a estas larachas, estás já a torcer o nariz e a perguntar-te se não terás necessidade de ir ao W.C. Mas espera, homem. A coisa é simples. Tu sabes que todos, ou quasi todos, os maduros dos filósofos têm feito a sua interpretação da vida e do mundo sob uma rigorosa inspecção intelectual. Ora eu procuraria em cada ser, em cada facto, apenas uma razão de emoção, mais ou menos legalizada pelo manto diáfano da lógica. Assim a vida seria para mim um desenrolar de sensações sem a dureza da verdade (que eu escreveria apenas) e sem a fantasia de um aéreo. Percebes? No fim de contas eu também não percebo: pressinto, adivinho. O que eu queria, afinal, era achar em todo o mal uma razão de bem, sabendo porém que se trata de um mal, e viver com a convicção emocional de que é um bem. Que diabo será isto? (...) É verdade, tu já algum dia pensaste a sério no problema da vida? Sim, para que vives tu? É o diabo! E no fim de contas, é por tudo isto que eu nem ligo muita importância ao abandono em que me deixou a minha última senhora.» FERREIRA, Vergílio – *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943, pp. 281-282.



processo de aprendizagem, até ao momento em que se pode ver naquilo que lhe é absolutamente fundacional.<sup>302</sup>

Chegado a este ponto em que tudo parece ter redundado num tremendo fracasso, o mesmo fracasso sentido nas figuras do desenvolvimento da consciência na fenomenologia hegeliana, Rui Antunes, confrontado com a persistente *lonjura* do caminho para o encontro, com uma idealidade que ele próprio estabeleceu e com *uma distância de si a si próprio e de si ao outro*, realizará o exorcismo final de todos os seus duplos, desistindo do amor e da vida familiar para se consagrar em absoluto a uma certa missionação social, que entretanto descobre na profissão de médico.

Neste momento crucial em que a consciência descobre a infinitude que nela existe, assumindo-se plenamente como consciência *de-si* na medida em que, ao reconhecer-se na sua universalidade, entra num diálogo consigo própria. É por via deste diálogo interior revelador que, na impossibilidade de uma relação amorosa redentora, Rui irá dedicar-se à escrita filosófica como modo de recriação da idealidade, com o objectivo de construir um sistema de razão que viabilize uma unificação capaz de reunir em si todas as manifestações dispersas pelos diferentes espelhos que foram sendo estilhaçados, superando desta forma a imediatidade *aparicional*, por isso, Rui

---

<sup>302</sup> «Amélia, casar! À ideia de que as carnes rijas da antiga namorada iam ser conhecidas, tocadas por outro, Rui vibrou de novo miudamente. Mas foi por instantes. O noivo! O noivo de Amélia. Um africano, segundo dissera o Cruz, decerto um esboicelado, negro e estúpido. Amélia viveria sempre descontente. Os beijos, as carícias do futuro marido haviam de enjoá-la pela babosice pegajosa. Amélia, rija, áspera, de vibrações duras, requeria no trato conjugal um homem, um verdadeiro homem. (Rui penteia-se ao espelho e mira, com terror, as suas faces lascadas. Se ele tivesse casado...Ele não deveria pensar em casamento. Só, avaramente só, mordendo calmamente os dias, ir-se-ia gastando à sombra dos versos e da medicina). (...) Só. Mas...é verdade; o casamento. Isso não vale a pena. É uma estupidez. Um indivíduo sozinho, sem encargos, pode gastar-se, pode estoirar, que a vida dele é dele apenas. Desembaraçado de mil enfadonhices e longe da chata e trivial banalidade do dia a dia. (Das experiências amorosas tinham-lhe ficado os braços estendidos...braços estendidos numa atitude inútil. Por isso Rui os recolheu. A Amélia, nítida, requebrada e bela, era de carne, só de carne; Luísa, espertinha e sobretudo inteligente, desaparecera num sopro e rira-se dele; por fim Joana, que na sua simplicidade lhe parecera delicada e meiga, dissera-lhe que o amava e afinal deixara-o, empurrada pelo pai. E de tudo lhe ia ficando uma solidão que o tornava, apesar disso, feliz. (...) Era questão de tempo...A sua “teoria filosófica” havia de ter aplicação um dia, muito tarde talvez, mas UM DIA. Oh este “um dia” teimoso, persistente, e sempre tão distante (...) Assim o seu programa se ia realizando: da realidade viria um dia o corte dos sonhos; da adaptação da sensibilidade à vida real viria o entusiasmo, a febre: E o primeiro triunfo estava já ali na elaboração deste programa, calculado, frio, que lhe revolvía o mundo das emoções. Um dia...» FERREIRA, Vergílio – *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943, pp. 284-285.

Antunes chegará nas últimas páginas de *O Caminho Fica Longe* a descobrir finalmente o trilho do seu caminho.<sup>303</sup>

---

<sup>303</sup> «Tinha de acabar, de uma vez para sempre com aquela comédia. Nunca! Rui não ia ceder! Não! Dedos crispados, olhos estoirando e uma vontade rija, arrancando com a potência bruta que arrasa, rompe furiosamente...Não! Com a força plena de um desespero sem fim. Não! Ele não pode ficar eternamente à mercê de qualquer vento que sopra. Ele lutou com a ferro por seguir o rumo que reputou melhor. E não ia agora fracassar. Nunca! Tinham-no posto no mundo e havia de cumprir a sua missão. Luísa que importa? Soldado caído...Amélia, Rodrigues e todo, todos os que lhe tinham passado pela vida seriam soldados mortos na luta que não morria. Não, Rui não fracassou. Porque ele não quer. Com toda a potência da sua vontade forte. Vieram-lhe, num repente, os estremecimentos antigos, porque a lembrança da vida, que fora sua, o fez recuar e perder a experiência acumulada. (...) Sim, tudo passou. Tudo tinha de passar. Não seria aquela quebra que iria destruir a luta de tantos anos que Rui viera lutando. Tinham-no posto no mundo. E quando se descobriu, reconheceu que só a própria razão lhe poderia iluminar os caminhos apontados. Por isso ele escolheu por si. Seu rumo já foi traçado. Tanto custou a traçar! Seu rumo já foi traçado. E agora nem que os ventos soprem rijo, e os raios se cruzem e os homens o desfibrem, nem que o céu se rasgue e a terra vomite castigos desconhecidos, Rui não se desviará daquele caminho recto que a sua razão traçou. Nem que estoire! Ele o espera. Sim, ele o espera...Levantou-se reconfortado e abriu a janela. Ao fundo da vila, a silhueta da Fábrica Grande recortava o céu escuro.» FERREIRA, Vergílio – *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943, pp. 315-316.

**Capítulo 3**  
**A crise da Mudança: primeiro andamento**

*O Caminho Fica Longe* e *Mudança* são romances aparentemente distantes e discrepantes entre si. As diferenças que os separam parecem ser demasiadas, sem que pareça ser possível estabelecer entre eles quaisquer elementos comuns. Tratam-se realmente de duas obras que, porventura, podem não parecer ter sido escritas pelo mesmo escritor, pese embora todos os elementos romanescos que encontramos em *Mudança* estejam marcadamente presentes em *O Caminho Fica Longe*. Todavia, estes elementos estão presentes de modo menos burilado, menos adensado na sua profundidade temática, mas sem dúvida presentes e sem que, por via deste facto, se devam considerar pertencentes a uma fase de problematização menor da escrita vergiliana.<sup>304</sup>

A tentação em proceder de modo preconceituoso, menosprezando e minimizando a importância fundadora de um romance como *O Caminho Fica Longe* é, desde logo, equivalente a trucidar à nascença todo um universo simbólico imaginário que se projecta expansivamente na produção literária posterior do escritor, musculando-se, amadurecendo e tecendo diversas e imbricadas ligações, que não devem ser ignoradas. Afinal, todas as questões de potencial contorno filosófico e as interrogações recorrentes, pelas quais Vergílio Ferreira sempre manifestou apreço, encontram-se grandemente induzidas em *O Caminho Fica Longe*. Este romance inicial não é uma obra menor ou descartável do ponto de vista literário-filosófico, por isso afirmámos que a importância que lhe conferimos decorria do seu carácter prototípico e profetizador da evolução da obra vergiliana. Referimos ainda que encontramos em *O Caminho Fica Longe* as características fundamentais da fenomenologia hegeliana, no que concerne à evolução e desenvolvimento da consciência.

---

<sup>304</sup> Cf.: «A quem tenha um conhecimento mínimo do conjunto da obra de Vergílio Ferreira, não é difícil perceber o seu característico traço de “construção” em permanente processo de mudança, de obra em que o autor estabelece uma espécie de jogo dialético que lhe permite elaborá-la, a um tempo, em modificação e permanência. Na permanência do que se pode convencionar na sua obra como os “grandes temas” os “grandes motivos” e os “grandes símbolos”, é que estão os principais elementos da sua unidade. No transitar do que igualmente se poderia convencionar dizer de uma problematização de “questões menores” para uma problematização de “questões maiores”, é que estão os elementos da sua modificação, do seu permanente processo de mudança.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 38.

Este romance configura, sem reticências, um amplo quadro de interrogação antropológica de cariz filosófico, no qual se intersectam incidências epistemológicas, gnoseológicas, ontológicas, éticas, morais e estéticas. Todavia, estas interrogações vergilianas e a preocupação candente com a destinação e plenitude do homem, remetem sem mácula para a descoberta e revelação do homem a si próprio, fenomenologicamente, de acordo com uma perspectiva do desenvolvimento da consciência respeitante aos seus dilemas, limitações, saltos evolutivos e níveis de auto-conhecimento.<sup>305</sup>

O carácter modelar de *O Caminho Fica Longe* assume tamanhas proporções que encontraremos todas as questões que levanta, todas as interrogações que supõe, todas as angústias e inquietações latentes no núcleo duro que assinala a presença explícita e fundadora da fenomenologia hegeliana na obra de Vergílio Ferreira e que, em nosso entender, se constitui desde *O Caminho Fica Longe* até *Alegria Breve*, com a ressalva que, tanto *Vagão J* quanto *Onde Tudo Foi Morrendo*, constituem excelentes exercícios literários que permitem fazer a ponte literário-filosófica entre o momento inicial de *O Caminho Fica Longe* e *Mudança*.

Não surpreende, por isso, que se possa legitimamente afirmar que *O Caminho Fica Longe* representa, sem ambiguidades ou ambivalências, o protótipo da génese da obra vergiliana. O que significa que este romance inaugural representa a quase totalidade das incidências criativo-literárias que constituirão o cunho característico e original do itinerário de Vergílio Ferreira, cujo desenvolvimento se manifesta semelhante a uma espiral. Nesta perspectiva verifica-se, nomeadamente, em romances como *Mudança*, *Manhã Submersa*, *Aparição*, *Cântico Final*, *Estrela Polar* e *Alegria Breve*, uma recuperação mais aprofundada e detalhada das incidências mais

---

<sup>305</sup> «Da evolução das questões “menores” para as “maiores” resultará, inevitavelmente, a definição de um elenco de temas e problemas a que o autor imporá uma espécie de gradação ou hierarquia, que se relaciona com o próprio evoluir do pensamento e da arte do escritor. A sua obra vai assumindo passo a passo, com as nuances estilísticas e estruturais que a cada novo romance se vão insinuando, questionamentos filosóficos e artísticos cada vez mais complexos e com eles o escritor busca permanentemente confrontar-se, o que também acontece com os novos temas que o romancista vai descobrindo dentro e fora do homem...» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 38.

pertinentes do desenvolvimento fenomenológico da consciência que, no romance inicial, surgiam ainda algo condensadas e obscuras.

*Mudança* ocupou a actividade literária do escritor durante um período de aproximadamente seis meses, situado entre o final da Primavera de 1948 e os vinte dias do mês de Janeiro do ano seguinte. O romance foi publicado no ano da sua conclusão, a expensas do próprio autor e sensivelmente uma década após *O Caminho Fica Longe*.

*Mudança* é um romance que tem exercido, desde sempre, um particular fascínio sobre os estudiosos da obra do escritor, que não hesitam em assinalá-lo como primeiro grande marco da produção de Vergílio Ferreira, pois tem sido consensualmente aceite que esta obra assinala um afastamento gradual e deliberado de todo um conjunto de problemáticas com afinidade aos contextos *neo-realistas*, anunciando, qual boa nova, uma aproximação a uma atmosfera criativa e intelectual existencialista onde, por conseguinte, se assinalaria um aprofundamento reflexivo de realidades *antropo-filosóficas* relacionadas com a origem e a destinação do homem.<sup>306</sup>

Em nosso entender, o romance *Mudança* pulveriza em muito estas justificações algo superficiais que a maioria dos estudiosos lhe atribui como, por exemplo, o caso do abandono *neo-realista*, que nunca aconteceu verdadeiramente, e o assumir do existencialismo que esteve sempre distante dos propósitos de Vergílio Ferreira. Uma análise mais detalhada mostra-nos, inclusivamente, que devido a algumas vincadas influências de teor filosófico e a factores caracteriológicos do próprio escritor, este se tivesse posicionado desde sempre num patamar humanista integral, não se

---

<sup>306</sup> «Em *Mudança* Vergílio Ferreira inicia o seu gradual – ainda que rápido – afastamento da literatura de preocupações eminentemente sociais e políticas, principiando aí o aprofundamento da reflexão que viria a fazer – também gradualmente, passo a passo, tema a tema, romance a romance e também pelo ensaio e depois pelo diário – em torno de inquietantes questões de natureza existencial. Traço filosófico, mesmo metafísico que todavia não elimina ou subestima o estético, o poético, antes o valoriza, pois Vergílio Ferreira busca obsessivamente o “tom” adequado, em linguagem e atmosfera, para tratar cada questão, cada reflexão, cada livro. A fusão “pensamento/emoção”, “tema/arte-de-tratar-o-tema”, é algo de fundamental na escrita do romancista. Disto se tem uma percepção clara desde os primeiros livros e já por isto se poderia antever que seria muito breve a sua relação com a literatura social tal como a escreviam os autores portugueses de 40.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 39.

aproximando demasiadamente do existencialismo sartriano com a publicação do romance *Mudança*.<sup>307</sup>

Semelhante ruptura, que tem sido frequentemente sublinhada, teve o dom de fazer com que os estudiosos de Vergílio Ferreira observassem uma forte presença filosófico-metafísica na obra do escritor. Discordamos destes considerandos, na medida em que é já marcante desde *O Caminho Fica Longe* um itinerário literário-filosófico que, nos seus traços largos, estava perfeitamente suposto na obra inicial e que, de modo algum, haveria de se insinuar e surgir apenas com o romance *Mudança*.<sup>308</sup>

O que sucede com o romance *Mudança*, contrariamente ao que possa afirmar-se, não é a descoberta súbita e inesperada de toda uma questionação filosófica, mas o retomar de uma linha de continuidade e com assinalável aprofundamento, não obstante com uma nova roupagem estético-literária, do itinerário da consciência da arquipersonagem vergiliana concebida na fenomenologia hegeliana. Não deveremos olvidar que o romance *Mudança* traduz, afinal, da parte do escritor, uma frontal

---

<sup>307</sup> «Mas Eu jamais me disse "existencialista", embora muito deva à temática existencial e pelo Existencialismo tenha manifestado publicamente o maior interesse. É que aceitarmos um rótulo automaticamente obriga a aceitar-lhe todas as consequências, entre as quais a de nos responsabilizarmos por tudo quanto em este rótulo se disser ou fizer. Por mim, preferia definir o Existencialismo como a corrente de pensamento que, regressada ao existente humano, a ele privilegia e dele parte para todo o ulterior questionar. Ou então – e paralelamente ou implicitamente a essa definição – preferiria dizer, continuando Sartre, aliás, que o Existencialismo é uma corrente do pensamento que reabsorve no próprio "Eu" de cada um toda e qualquer problemática e a revê através do seu raciocinar pessoal ou preferentemente da sua profunda vivência. Aí se implica portanto que nenhum questionar se estabelece em abstracto, de fora para dentro, mas antes se retoma a partir da nossa dimensão original, ou seja, verdadeiramente, de dentro para fora.» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível II*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 87.

<sup>308</sup> «Confesso que (...) (não vi em *Mudança* há dez anos) uma "ruptura", mas sim uma "evolução". Se o campo da minha ambição humanística se alargou, se certos meios práticos de realizar esse humanismo me mereceram uma revisão, não se me mudou o meu sonho. (...). Evidentemente toda a posição séria e honesta me merece respeito. Não me julgaria em falta se honestamente tivesse aceite uma nova visão da vida, conquanto a "mudança" seja sempre dolorosa. Mas é que, em consciência, não vejo em que mudasse quanto ao ponto de partida e aos fins a atingir. Terá mudado o meu juízo sobre a importância ou a eficácia dos meios; e se a mudança dos meios, quaisquer que sejam, altera realmente todos os fins, então, sim, algo se modificou em mim.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 236.

assumpção da questão gnoseo-ontológica do desenvolvimento da subjectividade e da verdade última do homem.<sup>309</sup>

O romance *Mudança* assinala, significativamente, no seu título, aquilo ao que vem. É o anúncio, que será reforçado em *Manhã Submersa*, de um salto evolutivo no conhecimento de si próprio. É também o anúncio de uma crise profunda, que pouco tem que ver com as crises económicas que na época da produção do romance abalavam o mundo. É consensual encontrar, por parte dos estudiosos da obra vergiliana, afirmações que referem que *Mudança* é não apenas um romance da crise moderno-contemporânea, mas igualmente da crise dos personagens, da crise do próprio autor, que se interroga perante um outro horizonte de inquietações. Estes considerandos críticos redundaram numa catalogação existencialista do escritor, que de todo corresponde aos factos. *Mudança* manifesta ser um romance da crise de um mundo que assiste placidamente a uma destituição axiológica dos valores da vida do homem, que contribuíam para torná-la numa realidade convincente eterna e absoluta.<sup>310</sup>

É, no entanto, adequado lembrar que *Mudança* não é um romance sobre a crise de um mundo que se viu envolvido num conflito bélico de larga escala, com todas as contingências e vicissitudes daí decorrentes para o homem. O romance *Mudança* também não se afigura ser uma obra de ficção narrativa, apenas fruto do contexto que lhe serve de cenário e que, por isso, procura uma janela de esperança, materializada numa nova ordem mundial não-violenta onde o humano não seja infra-humano.<sup>311</sup>

---

<sup>309</sup> «*Mudança*, este novo livro, será fundamentalmente o drama o drama entre a plenitude, o absoluto para o comportamento que justamente se exige de cada um numa época, e o relativo, o contingente para um juízo íntimo sobre o valor dessa época, vista a distância. O conflito entre o homem realidade-decisiva e irrevogável, e o homem acontecimento episódico numa sucessão indefinida de homens.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 216.)

<sup>310</sup> «Os críticos costumam mencionar o romance *Mudança* como simbólico – até pelo título – dessa viragem. *Mudança* passa do neo-realismo para o existencialismo utilizando como fulcro, como eixo, qualquer coisa que é simultaneamente daquelas duas correntes literárias. É uma maneira especial de encarar o hegelianismo, que, como sabemos, fundamenta a filosofia de Marx, mas que nos dá também uma passagem para o existencialismo.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, pp. 221-222.

<sup>311</sup> «O problema que em *Mudança* se me pôs, mas com imediatas incidências “políticas”, foi o do conflito do “absoluto” e “relativo”. De certo modo, situada a vida numa estrita dimensão humana, o que se me



*Mudança* é uma criação literária que não corresponde a uma mera crise espiritual, ético-moral, a uma crise projectiva, a uma ausência horizontica ou à náusea de tudo e de todos, à demanda da impossível paz cósmica e consequente remissão a um mundo naturalmente ante-moderno. A crise que rasga *Mudança* não é simplesmente uma latência crítica de ruptura extensa e invisível ou a impossibilidade de comunicação entre seres humanos. O romance *Mudança* é uma narrativa do *desgaste* e da desconstrução das relações humanas, da desconstrução amorosa, da raiva, do bloqueio, da ausência, da dissimulação, da desconfiança, da falência, da falência axiológica.<sup>312</sup>

À imagem do que sucede em *O Caminho Fica Longe*, o romance *Mudança* mostra-se igualmente basilar para uma percepção compreensiva da obra do escritor, mas não por causa das razões que usualmente lhe vemos serem imputadas. Os estudiosos da obra de Vergílio Ferreira parecem ter acreditado desde sempre que o itinerário vergiliano, e toda a genialidade artística que contribuiu para transformar o nosso autor no mais insigne e filosófico dos escritores portugueses da

---

anunciava aí e me veio a ser quase obsessão era a questão de um valor que à vida ordenasse. Perspectivada essa questão numa dimensão “política” e em projecção do meu hegelianismo, ela estendia-se ao problema dos “fins” e dos “meios”, da necessidade de defender uma “síntese” e da necessidade oposta de que ela se constituísse em “tese” para que uma nova “antítese” se gerasse, do reconhecimento, enfim, de que uma “ditadura” suprimia a dialéctica. E essa questão se me prolonga em *Apelo da Noite*, agora centrada no conflito da “ideia” e da “acção”, do “absoluto” que a razão nos exige e do “relativo” que a prática nos impõe.» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível II*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 13-14.

<sup>312</sup> «(...) *Mudança* é o romance de uma “crise”, mas de uma crise muito mais ampla e mais profunda do que aquela – a económica – que desde a longínqua América, onde se formou o epicentro do furacão que se espalhou pelo mundo como um vento ruim ou uma peste ceifando fortunas e homens e cujos efeitos trágicos se espalharam por toda parte do planeta e chegaram até mesmo aos mais remotos confins da terra, como chegaram às ignoradas aldeias da Serra da Estrela. Tempo de desastre económico mundial, os anos 30. Tempo de crise. Mas a crise que motiva a escritura de *Mudança* e que no romance se encontra como tema que subjaz a todos os outros, não é só a do ter ou não-ter, a do ganhar ou perder; é uma crise profunda, mas invisível, como a da impossibilidade de comunicação entre um ser humano e outro, a do desgaste das relações humanas, da corrosão do sentimento amoroso, da raiva ou do bloqueio erótico pela ausência ou pelo embotamento do sentir, da permanente desconfiança, da falência das ideologias, da inexistência de valores seguros...É a crise de um mundo em guerra, em que a violência e a desumanidade se disfarçavam na falsa promessa de uma “nova ordem”. É uma crise de espírito, de ética, de futuro... É uma ausência de horizontes, é uma *náusea* de tudo e de todos, do próprio ser-em-si que no romance busca no cosmos uma paz impossível e se recolhe ao mundo primitivo da natureza e reduz o seu convívio com os vivos à companhia de um animal.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 40.

contemporaneidade, se resumiu a um afastamento estético e ideológico do *neorealismo*, com aproximação e vinculação estética e ideológica ao *expressionismo existencialista*, com as consequentes alterações estruturais da forma narrativa, melhor adequada e adaptada às problemáticas ficcionadas.<sup>313</sup>

Estes estudiosos parecem, de tal forma, ter o seu juízo crítico toldado por esta suposta deriva do *neo-realismo* ao *existencialismo*, que se deixaram aprisionar pelos aspectos mais imediatos da obra e não vão além daquilo que ela aparenta ser e, por esta razão, vêem a presença de Hegel em *Mudança* apenas por verificarem a existência de um conflito entre o absoluto e o relativo, transferido para o conflito que Carlos Bruno animará com diversas outras personagens do romance, nomeadamente, com a sua esposa Berta. Por outro lado, vislumbram também a propósito das decepções ideológicas, pelas quais Carlos vai passando, evidentes sinais de uma presença de Marx. Nada mais erróneo.<sup>314</sup>

Os mecanismos utilizados por Vergílio Ferreira para dissimular, sob a capa da crise económica mundial, da guerra que afligia a Europa e do desmoronamento conjugal do casal Carlos e Berta, toda uma outra realidade fundacional e fundamental, são decididamente geniais. De forma semelhante ao que ocorrera no romance *O Caminho Fica Longe*, também o romance *Mudança* se mostra eivado de uma riqueza simbólica, que extravasa em muito as interpretações dos que apenas parecem interessados em ver na obra vergiliana o imediatismo que ressalta das estruturas

---

<sup>313</sup> «[...] Hegel, naturalmente o da Fenomenologia, propunha-me duas soluções: uma que era a dele e a de Marx, era a do panlogismo optimista que se termina na união do Absoluto consigo, ou seja, para Marx, num talvez remate da História pelo triunfo do proletariado; outra, a do pantragismo, que é o caminho doloroso para lá. Naturalmente, escolhi a pior, ou seja a do pantragismo – e daí nasceu o meu livro *Mudança*. Singularmente, porém, mas não paradoxalmente, com este meu heterodoxo hegelianismo, cruzou-se a descoberta do Existencialismo, mormente através de *L'Être et le Néant*. E o ponto de união foi a célebre “consciência infeliz” hegeliana, mola de todo o seu pensar, [...]» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível II*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 13-14.

<sup>314</sup> «*Mudança* [...] será fundamentalmente o drama entre a plenitude, o absoluto para o comportamento que justamente se exige de cada um numa época, e o relativo, o contingente para um juízo íntimo sobre o valor dessa época, vista a distância. O conflito entre o homem-realidade-decisiva e irrevogável, e o homem acontecimento episódico numa sucessão indefinida de homens. [...]. *Mudança* passa do neo-realismo para o existencialismo utilizando como fulcro, como eixo, qualquer coisa que é simultaneamente daquelas duas correntes literárias. É uma maneira especial de encarar o hegelianismo, que, como sabemos, fundamenta a filosofia de Marx, mas que nos dá também uma passagem para o existencialismo» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 221-222.

narrativas e das alterações estilísticas, sem contudo mergulhar no âmago denso e significativo do simbolismo, patenteado na escrita e inventividade original da criação literária do escritor.

A prova do que acabamos de mencionar parece ser a importância atribuída aos primeiros dois parágrafos que abrem o romance *Mudança*. A grande maioria dos estudiosos detém-se pela menção ao espanto do homem, magnificamente confrontado com a extática beleza natural no seu fulgor cósmico, celebrando tempestivamente o desconcerto do mundo do homem e do próprio homem, neste mundo onde tudo em redor se lhe prenunciava vazio, ameaçador, colérico e ruinoso.<sup>315</sup>

A menção feita por autores tão diversificados quanto Eduardo Lourenço, João Palma Ferreira ou José Rodrigues de Paiva, ao clima tenso e convulso que se espraia por todo o romance *Mudança*, em virtude de reconhecerem um carácter simbólico na ribombante e majestosa tempestade que irrompe nos parágrafos iniciais e que, segundo os referidos autores, se afigura como prelúdio da densa crise que se alardeia sobre os dilemas de cada um dos personagens, fica manifestamente aquém do real significado e do simbolismo implícito neste andamento quase *musical* e que, de todo, não destoaria em qualquer composição wagneriana.<sup>316</sup>

Esta estrepitosa abertura do romance *Mudança* anteprojecta o desfiar de todo um conjunto de vicissitudes que se vão desenrolar num autêntico turbilhão de

---

<sup>315</sup> «Chovera. Pela tarde, nesse fim de setembro, uma tempestade velha caíra sobre a aldeia com uma carga de dilúvio. Mas em breve como chegara, sumira-se. Ficara apenas, nos córregos da montanha, um férvido rumor dos restos da enxurrada. Era um murmúrio longo, resfolegado, vasto como de um mar. Uma cólera surda rugia ainda nas águas da ribeira, e para a terra inundada descia ainda do céu uma ameaça de cinza...À noite, porém tudo acabou. As nuvens dispersaram-se, abrindo o brilho às estrelas, a ribeira adormeceu. O silêncio alastrou pela montanha, envolveu todo o mundo, selou-o E a lua veio por fim, quente de augúrio e de sangue, erguendo-se sobre a terra como os anjos das ruínas...» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 5.

<sup>316</sup> «Já branca, em pureza, a lua vogava agora por entre os destroços das nuvens que boiavam à deriva. Algum tempo, só os cães ladraram à noite. Mas por fim, afoitos, outros bichos irromperam do escuro do silêncio para a claridade aberta da lua. Do fundo das ruínas, sapos ulularam longamente; e da borda dos poços, dos ribeiros, as rãs ergueram soturnas, o seu ingurgitado clamor. Para o sul, de face muda, os cerros levantavam no céu ingénuas sombras de gigantes. Traçados pelos rins, presos ao peitoril da janela, Carlos e Berta falavam baixo, olhavam. Faltava apenas que um ser humano, corajoso, acabasse de destruir a assombração da noite, ordenasse, sob o império da sua voz, as vozes e as formas nocturnas...» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 32.

irreversíveis e acentuadas transformações, cujo efeito produzirá profundos distúrbios nas personagens de Carlos Bruno e Berta, aos quais vamos assistindo na sucessão quotidiana da tensão crescente entre ambos, até confluir no desmoronamento conjugal e no distanciamento que se talhou numa e noutra personagem e no reconhecimento da impossibilidade do amor, que cederá lugar ao ódio silencioso e à indiferença confortável que Carlos e Berta se habituam a nutrir um pelo outro.<sup>317</sup>

Necessário se torna, pois, sublinhar que, se a percussiva e estrondosa entrada que constitui a abertura de *Mudança* apenas anuncia o que antes mencionámos, então, parece ser decididamente muito pouco. O romance *Mudança* não corresponde às consequências da insanável tensão entre Carlos Bruno e Berta, ou à súbita transformação de um universo relacional, caracterizado por uma determinada pacatez e uma confortável comodidade que, nos tempos do velho José Bruno, faziam da vida uma realidade prazenteira, para um outro universo mais conflitual e marcado pelo desmoronar de todo um sistema de valores, que constituía o subsídio principal de uma rotina fundada num determinado imobilismo asséptico, induzindo Carlos Bruno na convicção que a realidade da vida era, sobretudo, absoluta. No romance *Mudança* estes factos não se revelam suficientes para podermos sustentar que, por sua causa, se entrevê uma problemática marcadamente filosófica que assinala o princípio da abordagem vergiliana à *magia* existencialista.<sup>318</sup>

---

<sup>317</sup> «Carlos Bruno encheu enfim o peito de ar, disse inesperadamente: - Tudo está certo no mundo. Berta olhou. A lua escorria-lhes pelo corpo, vestia-os agora de um branco sem culpas, dissipava-os num frio vapor de lenda. - Tudo está no seu lugar. O que amo, Berta, merece bem o meu amor. E o que odeio merece bem o meu ódio. Este acordo musculado com tudo, esta forte harmonia entre a vida e a sua vida, havia ele de recordá-los mais tarde, dolorosamente, quando a fortuna o tivesse já rolado para longe desse ponto de partida, desse tempo em que tudo era justo, evidente, absoluto. Berta duvidava de um ódio assim tão fácil. Ou não entendia. Gostaria, porém, talvez de não entender – ele o pensava -, para acreditar submissamente em Carlos, no seu saber, nesse curso inútil que arrancara em Coimbra, - para tocar talvez obscuramente a sua qualidade de mulher, essa que se descobria sob as formas da aceitação e da renúncia. Com o braço estendido, Berta traçava à sua roda o círculo da própria vida. O de Carlos curvava longe.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 33.

<sup>318</sup> «Assim *Mudança* assinala uma convergência hegeliana e existencialista. Deixo aos críticos o cuidado de explicar tal convergência. O que todavia me apraz frisar e no referente ao meu existencialismo de então, é a dúvida que me tomou sobre a legitimidade dessa problemática que tanto me seduzia. Porque o existencialismo era-me uma evidência, mas pesava-me sobre ele uma significação “mágica” já vulgar. Quando escrevi *Mudança* eu já lera *L’Être et le Néant*, reagindo por isso mesmo ao livro (lembro-me bem) de um modo ambíguo.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 216.

Conforme mencionámos no parágrafo anterior, se *Mudança* se afirma como romance da crise, no seu sentido mais essencial, perturbador, inquietante e desafiador, isto é decididamente muito pouco para uma obra com um tremendo ruído filosófico e que desempenha papel fulcral na globalidade da criação literária do escritor, pela continuidade e aprofundamento das temáticas que constituíram desde o começo o traço característico da sua narrativa ficcional e que traz o homem arquetípico, ou a arquipersonagem, para um patamar de maior complexidade e evolução da consciência, em consonância com a fenomenologia hegeliana.<sup>319</sup>

O romance *Mudança* é um passo em direcção ao entendimento, que conduzirá à consciência de si. Foi isto que Vergílio Ferreira começou a edificar, desde o seu romance inicial, e que concretizaria em *Aparição*. O romance *Mudança* é uma obra simbolicamente muito importante e de uma riqueza, a todos os títulos, assinalável, que é necessário decodificar. Também por isso afirmámos, algo atrevidamente, que os dois parágrafos iniciais de *Mudança* constituem o estrépito inaugural e ilustram todo o desenvolvimento da ficção narrativa, porque a *lua que se ergue sobre a terra como os anjos das ruínas* simboliza precisamente o olhar do homem vergiliano sobre si próprio, com uma cada vez maior e mais profunda visão sobre a sua condição antropológica fundamental.<sup>320</sup>

---

<sup>319</sup> «Portanto, temos o hegelianismo, Marx, a dialética, os jogos de oposições, as dicotomias, conflitos de contrários, tese-antítese-síntese, o existencialismo “via” Sartre, a luta entre o “absoluto” e o “relativo”. Chaves importantíssimas para o esclarecimento de fundamentais aspectos do romance, particularmente para aquilo que ele tem de dicotômico, de consciente e mais que intencional jogo de conflitos e que se evidencia em pares contrastantes que, tendo sua origem no contraste “absoluto/relativo” ou na hegeliana “tese/antítese”, se expande em duplas dicotômicas como vida/morte, riqueza/pobreza, cidade/aldeia, aldeia/ montanha (natureza), conhecimento/ignorância, Carlos/Berta, Carlos/Pedro, Carlos/tio Manuel, Carlos/juiz, Carlos/engenheiro, Carlos/Cardoso, Carlos/Gaviarra.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 43.

<sup>320</sup> «Vergílio Ferreira começa a questionação existencial da sua obra com o romance *Mudança* e com uma profunda e dolorosa descrença no tempo, em especial no Presente. Com efeito, o protagonista, Carlos Bruno, depois de, devido à crise, perder a segurança e as certezas que lhe tinham orientado a vida até à idade adulta jovem e que eram as certezas da origem, dadas pelo pai e pela sua maneira de estar no mundo, toma consciência do tempo que passa e que traz a mudança, de tal modo rápida e contínua, que o presente se torna lugar de descrença.» GODINHO, Helder – Vergílio Ferreira e a descrença no presente. In CARVALHO, Dulce, VILA MAIOR, Dionísio e TEIXEIRA, Rui de Azevedo (orgs.) – *Des(a)fiando discursos, Livro de homenagem à Prof. Doutora Maria Emília Ricardo Marques*. Lisboa: Universidade Aberta, 2005, p. 363.

Estas razões fazem-nos crer que um dos mais emblemáticos romances de Vergílio Ferreira não se resumiria às vicissitudes da tensão conjugal entre Carlos Bruno e Berta. *Mudança* apresenta-nos, no seu traço narrativo essencial, aquilo a que determinados estudiosos da obra vergiliana designam por percurso existencial de Carlos Bruno. Em nosso entender, semelhante expressão faz pouca justiça ao que realmente parecem constituir as suas atribulações existenciais, por isso optamos por uma outra que melhor se lhe adequa, pela maior amplitude, transversalidade e profundidade: *ascese gnoseológica*.<sup>321</sup>

Esta expressão pode soar vagamente excessiva e demasiado densa para descrever as atribulações existenciais de Carlos Bruno, embora acreditemos que é adequada, fazendo jus ao *percurso brunino*, pois não se trata de um percurso que reflecte uma realidade meramente existencial. A razão de escolhermos esta expressão e não outra, prende-se com o facto da chamada arquipersonagem vergiliana corresponder a uma composição de diversas e variadas personagens. Quer isto dizer que a arquipersonagem é todos eles, mas nenhum por si só será a arquipersonagem na sua amplitude antroponoseológica. Ao longo da obra vergiliana, todos os personagens se projectam *a posteriori* nos personagens de outros romances, resgatando aspectos de personagens anteriores e demarcando o seu território próprio, alargando-se para além do que foram estas outras personagens anteriores, como se de uma ordem de ser se tratasse e sem que no entanto desbaratem a arqueologia e da narrativa ficcional, que a antecede do ponto de vista onto-gnoseológico.<sup>322</sup>

---

<sup>321</sup> «*Mudança* [...] será fundamentalmente o drama entre a plenitude, o absoluto para o comportamento que justamente se exige de cada um numa época, e o relativo, o contingente para um juízo íntimo sobre o valor dessa época, vista a distância. O conflito entre o homem-realidade-decisiva e irrevogável, e o homem acontecimento episódico numa sucessão indefinida de homens.» FERREIRA, Vergílio – *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p. 216.

<sup>322</sup> «O protagonista de *Mudança*, como, em geral, a arquipersonagem vergiliana, sofre de uma doença do tempo caracterizada por uma falta, uma ausência: a da atemporalidade (a atemporalidade da memória é um retorno do passado) e, por isso, relacionam-se mal consigo, com os outros e com o mundo por falta da permanência que lhes espelhe uma identidade, a sua. Por isso, Carlos destrói o seu casamento e a mulher que assassinou o marido que voltou de África com um aspecto mais jovem do que ela julgava ou o Bailote, o sementeiro bíblico de Aparição, não conseguem aguentar a mudança ou aguentar as relações apesar da mudança. Mudaram com a mudança, incapazes de se proverem de eternidade que lhes aguentasse a identidade. Por isso sofrem e, no caso da arquipersonagem, procuram reencontrar a eternidade perdida, ou seja, aquilo que lhes falta. Muitas vezes o que falta, em termos de vida concreta, é uma ausência que aconteceu num tempo muito antigo (...). E essa ausência levou

Em Vergílio Ferreira nada começa do zero absoluto a cada novo romance, mas existindo sim uma continuidade alargada, espiralada e a sua correspondente complexidade no tratamento das personagens principais e no aprofundamento e problematização dos temas, em articulação com uma maior consciência de si que, ao longo da obra vergiliana, as diferentes personagens vão revelando. O que pretendemos afirmar é que existe uma linha maturacional, do ponto de vista ontogenesológico, a unir todos os principais personagens vergilianos, contribuindo para conferir unidade onto-fenomenológica à célebre arquipersonagem. Carlos Bruno é a evolução de um momento do desenvolvimento da consciência da arquipersonagem vergiliana para outro e, desta forma, cria as condições para o *ver* fundacional e fundamental da aparição de si a si próprio que ocorrerá uma década mais tarde.<sup>323</sup>

O principal personagem do romance *Mudança* é herdeiro de uma imensa riqueza paterna, enfrentando nos capítulos iniciais o trágico suicídio do seu pai, o velho José Bruno, *pai dos pobres*, que não soube encontrar forma de fazer face ao desespero que nele se instalara por causa do caos económico, que o conduziria irremediavelmente à falência. Carlos Bruno, outrora o arrogante *príncipe de Vilarim*, como Berta o cognominava, passou então a debater-se com um inesperado empobrecimento e com a inevitabilidade de ter que exercer advocacia, o que era algo que jamais estivera nas suas longínquas cogitações.<sup>324</sup>

---

consigo a “eternidade” criando uma doença do tempo e da identidade, que a arte procura resgatar pelo regresso que deve promover ao mundo original onde a disjunção que a falta introduz é substituída pela conjunção do mundo mítico das raízes, anterior à própria vida pessoal da arquipersonagem.» GODINHO, Helder – Vergílio Ferreira e a descrença no presente. In CARVALHO, Dulce, VILA MAIOR, Dionísio e TEIXEIRA, Rui de Azevedo (orgs.) – *Des(a)fiando discursos, Livro de homenagem à Prof. Doutora Maria Emília Ricardo Marques*. Lisboa: Universidade Aberta, 2005, p. 363.

<sup>323</sup> «A leitura de *Mudança* evidencia que o romance traz, diferentemente do romance português do seu tempo, uma problemática de natureza essencialmente filosófica.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 41.

<sup>324</sup> «Por causa dessa mudança e da consciência da precariedade dos valores, ou seja, da sua morte, Carlos não consegue usar nenhum valor para em torno dele organizar a vida porque conhece a lei do tempo e da mudança. Mas, sobretudo, para ele o ter sentido significa ter uma duração eterna e, como sabe que em vez da eternidade é a mudança que rege o mundo, não consegue viver o presente, acreditar nele. Entre os dois modos que constituem a Forma do tempo, a temporalidade da mudança e a atemporalidade da eternidade, Carlos só existe na temporalidade (puramente destrutiva, ainda por cima) e na memória, forma regressiva de superar a mudança. O viver o presente como se fosse eterno, acreditando nele, é-lhe impossível, uma vez que só seria capaz de acreditar nas coisas eternas e a crise

Estas inusitadas alterações, cuja magnitude económica provocou acentuada perturbação, foram devastadoras e semearam gradualmente um irreversível rasto de desastre na vida conjugal do cognominado *príncipe de Vilarim* e da sua mulher Berta. No desfiar das páginas da narrativa de *Mudança*, este desastre conjugal manifesta-se na erosão emocional e afectiva que encontrou fundamento na sucessão de acentuadas transformações que conduziram Carlos Bruno a viver uma inexorável experiência de solidão, vendo-se *atirado* num completo desamparo.<sup>325</sup>

Esta hecatombe que se abateu sobre o *príncipe de Vilarim* traduzirá uma assinalável alteração de atitudes e comportamentos, que começam por primeiramente se revelar através de uma entrega auto-flagelante de Carlos Bruno ao trabalho de causídico no seu escritório da vila, pelo qual nunca nutriu interesse algum. Neste sentido, procurará alento num surpreendente gosto que descobre pela leitura, que promoverá no próprio Carlos Bruno e naqueles que gravitam em seu redor, a terrível e incómoda moléstia que é inquirir, interrogar, polemizar, contraditar e reflectir. Numa palavra, simplesmente, pensar.<sup>326</sup>

---

lhe roubou a eternidade. E quando, no sonho, o irmão, Pedro, lhe explica que os mercadores de escravos estavam certos para o seu tempo, isso não o satisfaz porque, para ele, estar certo ou fazer sentido implica ser eterno (o valor ou a situação).» GODINHO, Helder – Vergílio Ferreira e a descrença no presente. In CARVALHO, Dulce, VILA MAIOR, Dionísio e TEIXEIRA, Rui de Azevedo (orgs.) – *Des(a)fiando discursos, Livro de homenagem à Prof. Doutora Maria Emília Ricardo Marques*. Lisboa: Universidade Aberta, 2005, p. 363.

<sup>325</sup> «O percurso existencial de Carlos Bruno, protagonista do romance, é o do homem lançado na mais intensa solidão, no mais completo desamparo. Dessa experiência deverá extrair ensinamentos, reaprender a vida, fortalecer-se ou sucumbir. Carlos, herdeiro da sólida fortuna de José Bruno, arrogante “príncipe de Vilarim” – como lhe chamava a noiva e depois esposa Berta –, surpreende-se repentinamente destituído da sua força. Pelo suicídio do pai, que não resiste à “crise” económica que o leva à falência; pelo súbito empobrecimento; pela necessidade de trabalhar como advogado (o que não estava no seu projeto de vida); pelo desastroso casamento com Berta, rapidamente desgastado na depressão ocasionada por tão súbitas quanto profundas e dolorosas mudanças. Carlos vai enfrentar a experiência da solidão absoluta.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 43.

<sup>326</sup> «Meses depois, por uma manhã de Março, na igreja da vila, Carlos e Berta casaram. Sobretudo Carlos pôde assim acender uma esperança no fundo da sua tristeza. Mas a lembrança da sua dor depressa regressou. Tudo fora tão brusco e tão pelo fundo, que o peito sangrava ainda. Ah, se ao menos, sim, se ao menos a vida se transformasse devagar! Com avisos, com longas esperas à porta! Mas não. Plena, a desgraça caíra sobre ele, fulminara tudo, abalara num sopro. Assombrado, Carlos erguia-se a medo, olhando em roda os restos da derrocada. E onde punha os olhos descobria o rasto daquela fúria sem razão. Vinham-lhe à lembrança as enchentes das ribeiras de Vilarim, que ao pretexto de magras chuvas inchavam de ira, rolavam serra abaixo, arrasavam tudo. Os homens da gleba tentavam ler o fundo da



Esta mudança atitudinal de Carlos Bruno, decorrente de contingências exteriores à sua vontade, instalou-lhe o hábito de frequentar o Clube de Vilarim e alimentar infundáveis conversas políticas com o juiz da vila, levado a acreditar numa *nova ordem* mundial e nacional. Esta súbita inclinação para as coisas da política será vivida com genuína intensidade, até ao dia em que a inesperada visita do seu irmão Pedro o faz descobrir a imensidão do *mar ideológico* que os mantém marginalmente afastados. De surpresa em surpresa, chegará igualmente o dia em que Carlos Bruno se sentirá atraído nos ideais da *nova ordem* por aqueles que, no clube, o cercavam e naqueles ideais o induziram a acreditar, mas que dele se hão-de afastar, abandonando-o a uma condição mais solitária.<sup>327</sup>

Atraído nos seus ideais, Carlos Bruno parece estar condenado a ficar recluso de uma cada vez maior solidão, cujos primeiros sinais serão dados por Berta que, devido a um problema de saúde da sua mãe, fará uma prolongada estadia longe de Vilarim, deixando Carlos Bruno entregue aos cuidados da criada Ricardina. A criada desertará igualmente de casa, invocando, para o efeito, uma cruzada moral das perniciosas *línguas do mundo*, que muito mal falaria dela se ficasse a sós na casa com o patrão, na ausência de Berta.<sup>328</sup>

---

raiva do céu. Mas raro descobriam uma ameaça, um aviso, um motivo. Restava-lhes a vingança da sua firmeza, que a fúria do alto não vergava. Mas Carlos soçobrara inteiro. Mergulhara depois até ao fundo da desgraça e finalmente serenara.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 57.

<sup>327</sup> «Ao deitar, Carlos reviu a sua trágica insegurança, o constante logro dos homens. Ali, do alto da rampa vencida pela humanidade, ouvia o rumor das lutas, a glória dos triunfos, os arrancos dos sonhos na agonia. Que era a verdade? Pedro declarava que cada época forjava a sua e que dos restos das muitas verdades se endurecia a do tempo novo. Dispunha em esquadrões as forças para o combate. Entre as lanças vencedoras criava um novo inimigo. Pegava fogo a outra luta, e sabia já que o destino do mundo seriam sempre vários caminhos fechando para um, um caminho abrindo para muitos. E sempre assim, sem parar, sempre a mudança. Que fazer do anseio humano? Se eu luto, é para um fim. O que fizer será um meio para atingi-lo. Mas trepado ao fim, eu descobrirei nele apenas um *meio* para atingir *outro fim*, que será por sua vez apenas um *meio* e assim ao infinito. Quando apontássemos à idade do ouro, a meta seria um sinal de morte. Mas a minha coragem só chega até ao FIM. Ao único.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 177.

<sup>328</sup> «Carlos amparou-se na secretária. A medo, foi depois erguendo do chão um olhar novo e limpo, para aquele prodígio de orgulho, aquela maravilha de segurança. Impossível ter uma ideia correcta para o corpo de Ricardina, empalhado em folhos. Mas havia a face, aquela face mirrada, de pergamóide. Então Bruno sentiu-se dobrado de humildade. No lixo humano que era Ricardina, ela salvava ainda a pérola do seu valor. Como diante de frágil donzela, Bruno sentiu-se, lavado de pureza. Era impossível rir. Era um crime rir. Não havia nome bastante negro para a crueldade de um sorriso. Só uma vileza de cão duvidaria da beleza alta da Ricardina. Do fundo do seu deslumbramento Carlos murmurou: - Tem você

E Carlos Bruno ver-se-á entregue aos braços truculentos da solidão da casa, que entretanto se foi *desertificando*. Não surpreende, por isso, que se tenha dedicado a longas caminhadas pelos suaves declives da serra, pontuados pelo chilreio esvoaçante da passarada, pelo canto das águas, que desciam sinuosas dos confins da montanha, procurando, no imenso maciço granítico, pejado de esguios pinheiros e castanheiros, que demoram a vida inteira de um homem a crescer a tranquilidade que lhe ia faltando.<sup>329</sup>

Esta falta de companhia que passou a afligir Carlos Bruno, será temporariamente suprida, certo dia, após muito insistir com um oleiro vagabundo que passava na vila, com a compra do seu cão perdigueiro, por cinquenta réis. Dick, assim o baptizou, será simultaneamente o cão de caça e uma companhia *amiga* para a solidão. Mas uma inadvertida escapadela do jardim de casa para a rua, será o bastante para que, num acaso de infortúnio, Dick morra atropelado, lamentando, conformadamente, Carlos Bruno a perda desta última companhia.<sup>330</sup>

No meio deste *inverno denso como nevoeiro* que se instalara, não só na montanha, mas pesadamente na vida de Carlos Bruno, a solidão sofrerá um suave

---

razão, Ricardina. As línguas do mundo. Não me tinha lembrado. Vamos então fazer as contas. [...] E de súbito, com mais forças pensou: “Sozinho. Sem sonhos. Nem esperanças.”» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 212.

<sup>329</sup> «Só. O dragão da noite ergueu-se pesadamente do fundo do vale, engoliu toda a serra e deitou-se ao comprido pelo céu. Bruno rodou o interruptor, e da lâmpada fosca uma luz pastosa escorreu pelas estantes, coalhou no chão. Como outrora no seu quarto de doente, de novo as coisas endureciam, numa presença hirta: a mesa quedava-se obtusa, as estantes exibiam, mudas, os livros no peito aberto, o silêncio concreto tinha as seis faces de um cubo. Só a tremulina do fumo do cigarro passava uma leve agitação por aquela imobilidade. Bruno premiu o botão do candeeiro da mesa e apagou o do alto. Agora todos os objectos reviravam lentamente olhos lóbregos na sombra. Havia uma chaminé a um canto, Carlos pegou fogo a uns velhos cepos de pinho. Um clarão no meio das paredes, turbou a presença dura das coisas. Acendeu um cigarro, estirou os pés.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 208.

<sup>330</sup> «E os dois – Bruno e o cão – cortaram a espinha dos montes, dormindo pelos casais da serra, vagueando entre o céu e o ermo da montanha. Bruno gostava de errar, solitário, pelos cerros, de assentar as botas ferradas no chão duro e livre. Sentia-se confortado no abandono, liberto do olhar hostil de toda a gente. Podia estender os braços, largar à toa para um rumo qualquer, sem o muro de uma presença. [...] - É a minha última companhia. O vento carregava nuvens sujas para o céu. [...] Bruno ergueu-se, afastou-se calado, e voltou pouco depois com uma serapilheira. Embrulhou o animal, e com o fardo suspenso atravessou a rua para casa. – Foi o diabo, Dick, tinha-te avisado. O quintal é pequeno, está bem. Mas chegava para umas horas. E está um frio bruto, Dick. A casota tinha palha nova. Roeste a corda, acabou-se.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 214-215.

abalo com o abrupto e inesperado regresso de Berta a casa, depois da morte da sua mãe. É um regresso a contragosto, mesclado de amor, ódio e silêncio, que convivem numa harmonia suspensa, sublinhando o retomar aparente da normalidade de um casamento irremediavelmente condenado, como o *toldo cinzento que se abria frio na desolação que se abatia sobre a montanha* onde se entrincheirava Vilarim.<sup>331</sup>

O regresso de Berta trouxe o retomar das antigas rotinas que, durante o dia, ausentavam Carlos Bruno no escritório da vila, enquanto Berta administrava a logística doméstica. Os serões, à imagem do que sucedia antes da separação de ambos, eram passados a conversar quanto bastasse, porque a Carlos Bruno interessava-lhe cada vez mais o silêncio das coisas, enquanto se deixava assaltar pelas memórias de infância na casa de Vilarim, pelas notícias da frente de guerra que ainda atravessava a Europa, e pelas suas certezas quanto a uma relação adúltera entre Berta e o engenheiro Raúl.<sup>332</sup>

*Mudança* é um romance que se tece num simbolismo de grande densidade, fazendo lembrar uma pedra de xisto e as suas múltiplas lâminas sobrepostas umas sobre as outras em finas camadas. Este facto não permite que a leitura que se faz possa ficar pela impressão imediata do desenrolar da narrativa. A razão desta

---

<sup>331</sup> «Justamente nessa tarde, ao entrar no quarto Bruno estacou abruptamente à porta, atónito e turvo. Por maior confiança que em si tivesse não esperava aquilo. Entrou devagar, fechou a porta atrás e encostou-se à janela. Tinha a gabardina vestida, um cigarro na boca e o chapéu na cabeça. De pé à janela, olhava em baixo na rua os homens que passavam, embrulhados, de cigarros acesos. Até que por fim achou uma pergunta conveniente. Falou de costas: - Como é que entraste? - Pedi a chave à arrumadeira. [...] - Porque vieste? [...] Berta falava lentamente e sempre para longe. Outra vez o silêncio lhes cobriu os restos de presença mútua. Olhavam-se como sombras de um passado morto. E era nesse passado que ambos se reconheciam, enquanto se encaravam como estranhos. Até que Bruno perguntou em voz nítida e exacta, como aresta de um cubo de cristal: - Teu pai soube que foste amante do engenheiro? [...] E subitamente devagar Gostava de te esquecer. Não posso. Uma paz branca lavou Carlos por dentro. Berta não o esquecera e regressava-lhe, submissa, à posse das suas mãos. [...] Ela ficou a olhá-lo longamente, até reconhecê-lo inteiro nas palavras. Voltou de novo desencorajada: - Não vale a pena. Nunca mais nos entendemos. - Entendemos, sim, Berta. Vais ver. [...] Vinha saindo a noite do fundo do vale. Serena, a montanha aguardava a sua hora.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 233-235.

<sup>332</sup> «Mas aos domingos, o tempo era demasiado para o que havia a dizer. [...] Por isso Bruno amava o silêncio. Acendia o fogão da sala, ficava para ali. Olhava pela vidraça os compridos veios de névoa escorrendo sobre as coisas, a serra toldada e húmida, os dedos magros da figueira do quintal erguidos para o céu pardo. [...] Ao embalo da invernia, no sossego do fogão, Bruno pendia sobre si como ramo carregado. Tocava-o no centro um cansaço de tudo, no morno sonho de olvido. Berta? Raúl? A guerra? Pelos infernos largai-me!» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 238-239.

afirmação prende-se com o facto de existir toda uma outra tessitura subliminar onde, fenomenologicamente, se desenvolve o enredo literário-filosófico do escritor.

Não se demonstra suficiente considerar que estamos em presença de uma declarada influência hegeliana no romance *Mudança*, apenas porque nele se patenteia a existência de um dinamismo dialéctico, um conflito de contrários e uma oposição entre as realidades do absoluto e do relativo, plasmadas no quotidiano dos personagens, especialmente, de Carlos Bruno. O que a nós surpreende é que Hegel, que de modo quase sufocante se exhibe no núcleo duro da obra de Vergílio Ferreira, não é nunca sequer referido pelos estudiosos, parecendo inclusivamente que a sua manifestação se esgota com o que habitualmente se designa por *dialéctica dos contrários*. Esta circunstância deixa a sensação que o importante é *encostar*, o quanto antes, a produção literário-filosófica de Vergílio Ferreira ao estribo do *existencialismo* sartriano, como se fosse esta a destinação da obra vergiliana, como se de uma profecia se tratasse.<sup>333</sup>

A presença de Hegel é esmagadora e estruturante em Vergílio Ferreira, pelo que nos atreveremos a ousar afirmar que o núcleo duro mais emblemático da narrativa de estilo filosófico vergiliana, do qual já identificámos as obras que dele respectivamente constam, mostra ser uma autêntica metáfora da fenomenologia do espírito hegeliana, verificando-se uma analogia vincada entre os diferentes níveis de evolução da consciência e suas respectivas figuras de desenvolvimento e cada um dos diferentes romances que referimos e que fazem parte deste núcleo emblemático da obra do escritor.

É, quanto a nós, ilusório considerar, então, a influência da fenomenologia hegeliana no romance *Mudança*, sem que o percebamos integradamente nesta

---

<sup>333</sup> «Portanto, temos o hegelianismo, Marx, a dialética, os jogos de oposições, as dicotomias, conflitos de contrários, tese-antítese-síntese, o existencialismo “via” Sartre, a luta entre o “absoluto” e o “relativo”. Chaves importantíssimas para o esclarecimento de fundamentais aspectos do romance, particularmente para aquilo que ele tem de dicotômico, de consciente e mais que intencional jogo de conflitos e que se evidencia em pares contrastantes que, tendo sua origem no contraste “absoluto/relativo” ou na hegeliana “tese/antítese”, se expande em duplas dicotômicas como vida/morte, riqueza/pobreza, cidade/aldeia, aldeia/montanha (natureza), conhecimento/ignorância, Carlos/Berta, Carlos/Pedro, Carlos/tio Manuel, Carlos/juiz, Carlos/engenheiro, Carlos/Cardoso, Carlos/Gaviarra.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 43.

realidade mais ampla e profunda que é o desenvolvimento da consciência, na sua caminhada para a *aparição de si a si próprio* ou para a *consciência-de-si*. É neste trabalho de evolução da consciência, no seu processo de maturação e auto-revelação, que vamos ter oportunidade de verificar a acção dos diversos personagens do universo simbólico vergiliano, que se debatem com problemáticas de índole diversa, em tudo análogas às várias tipologias e figurações dos estádios de desenvolvimento da consciência na fenomenologia hegeliana.<sup>334</sup>

O romance *Mudança* permite-nos assistir à crescente maturidade da arquipersonagem concebida por Vergílio Ferreira, que ocorre em diversos patamares de desenvolvimento e gradual consciencialização de si, assumindo os nomes dos diferentes personagens que o escritor arquitetou. Desde Rui Antunes a Adalberto Nogueira, assistimos à criação absoluta da infinita finitude do humano no homem vergiliano. Conforme já sucedera a respeito de *O Caminho Fica Longe* assistimos, em *Mudança*, ao desenvolvimento evolutivo dos diferentes estádios de conhecimento da consciência, nos quais surgem as suas correspondentes figuras específicas que os caracterizam, conferindo-lhes unidade interna, iluminando as suas diversas limitações e, principalmente, criando a condição evolutiva que permite que um estágio de desenvolvimento da consciência se torne num outro, mais aprofundado e visionário.

Em termos concretos, observamos em *Mudança* a gradual e muitas vezes hesitante, dolorosa, pouco corajosa e renitente evolução verificada no itinerário da consciência, entendido enquanto ascense gnoseológica. À imagem daquilo que sucede no romance *O Caminho Fica Longe*, igualmente *Mudança* se situa no estágio de evolução da consciência em geral, onde pontificam as figuras ou momentos que

---

<sup>334</sup> «Carlos procura refugiar-se num trabalho pelo qual não tem nenhum interesse, o que o leva a buscar a alternativa de um refúgio de dimensão intelectual e adquire o “vício” de ler, de pensar, de questionar, de tudo problematizar. Por influência do meio aproxima-se da política. Frequenta o clube da vila, conversa longamente com o juiz, é levado a acreditar numa “nova ordem” que, desde a guerra que se alastra pelo mundo instala-se também no país. Denuncia adversários, articula, protesta, envolve-se em ativismos ideológicos e vai um dia descobrir-se ideologicamente antagonista do meio irmão Pedro, que vivia em Lisboa, quase esquecido, quase ignorado, talvez em clandestinidade... Vai descobrir-se também, algum dia, traído nos ideais em que os que o cercavam o fizeram acreditar, sendo depois abandonado por estes à própria frustração.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 43.

conferem a este estágio de evolução diferentes características que lhe permitem, entre retroacções e projecções da consciência, atingir outro patamar de visão e conhecimento.

Nesta perspectiva é, então, natural, que no romance *Mudança* se encontrem igualmente traços da primeira das três figuras da consciência no seu estado geral de desenvolvimento, ou seja, da *certeza sensível*, por se afirmar como o ponto de partida desta aventura que é o desenvolvimento da consciência nas personagens construídas por Vergílio Ferreira. Vamos, por isso, poder constatar, nos seis capítulos iniciais e tomando a caracterização da acção do personagem Carlos Bruno como referencial, que nos situamos num patamar mais elementar e primitivo do saber da consciência, mais ocupada com a dimensão fenoménica e imediata dos objectos.

A consciência de Carlos Bruno, em processo evolutivo de cognoscência, relaciona-se com os objectos exteriores, salvaguardando a realidade do sujeito tomado como um *Eu* na sua realidade concreta e que apenas sabe que, exteriormente à consciência, os objectos são tomados na sua verdade essencial, embora tal possa corresponder precisamente ao não-conhecimento do saber da consciência, a respeito dessa realidade objectual, na sua imediatidade, e considerado verdadeiro, ainda que possa não ser conhecido.

## **Capítulo 4**

### **A crise da Mudança: segundo andamento**

No romance *Mudança*, conforme aludimos no capítulo anterior, vamos ter a oportunidade de observar, através do desempenho de Carlos Bruno, que este personagem será inicialmente arrumado numa perspetivação imediatista, quanto ao conhecimento da consciência relativamente aos objectos do mundo exterior, às suas modulações e polaridades. Quando, na abertura do romance *Mudança*, perante a observação da tempestade que ribombava pelos céus escurecidos, Carlos Bruno exclama, extasiado, que semelhante espectáculo é belo e esmagador, está a afirmar um saber imediato sobre uma realidade que não conhece verdadeiramente, mas que, no entanto, toma, na sua essencialidade intrínseca.<sup>335</sup>

No desfiar das páginas iniciais do romance *Mudança*, temos igualmente a possibilidade de ver que Carlos Bruno afirmar que no mundo tudo está no seu lugar, como deve estar, e assim também o amor e o ódio. Neste aspecto vemos que, no entender de Carlos Bruno, a verdade das coisas corresponde, simplesmente, àquilo que estas manifestam ser. É o refúgio nesta relação imediata e algo primitiva com o universo que existe fora de si, que conduz Carlos Bruno a alimentar uma atitude mental desconfiada e de dúvida quando o velho José Bruno, seu pai, o aconselha a abrir um escritório de advocacia em Castanheira, porque a crise económica que galgava o Atlântico, vinda da América, instalava-se na longínqua e pacata vila de Vilarim e prenunciava a morte da Fábrica de Fiação e Tecelagem José da Rocha Bruno.<sup>336</sup>

---

<sup>335</sup> «Juízos de bastardo. Para o inferno a discussão, discutir era aceitar, em parte ao menos, a verdade dos outros. O pai era homem, Carlos acolhia-o inteiro na sua grandeza e miséria – está bem, chamemos-lhe miséria. A vida era assim mesmo. Havia convenções, o instinto, as forças sem porquê. (...) Discutir a vida, palavra de honra, enfim, bastardice. A razão servia a vida, cozinhava-lhe o comer, lavava-lhe a roupa, não metia o nariz nos seus negócios. Ponham-me a ferros essa prostituta, ponham-lhe uma coleira, não me amolem, por favor! (...) Num frémito de angústia Carlos adivinhara que qualquer coisa ia ruir na harmonia perfeita da vida. Um ódio desvairado tirava-lhe em arrancos, o último alento de senhor do mundo. Uma noite de ameaças erguia-lhe à roda um destino de solidão. – A crise alastrava.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 50.).

<sup>336</sup> «E que era a crise? Carlos nunca entendera bem. Conhecia a lei clássica da oferta e da procura. Céus! Ele não era estúpido talvez, mas que maçada os códigos, câmbios, moeda, o pai tinha dinheiro, Coimbra cabia toda numa ceia com guitarras e mulheres. Agora estava ali a crise, sem uma razão concreta em que se pudesse escarrar, coisa que se visse, se palpasse. Um fantasma sem corpo, um demónio incerto surgia de fundos obscuros, e desdobrava, por toda a casa, o mistério da sua sombra. Naquele casarão de Vilarim toda a gente se criara no hábito de vergar ou de ser vergado. (...) Esquecendo a letra morta dos códigos Carlos estava pronto a aceitar qualquer explicação caseira para a crise.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 38-39.



Escudado na confortável convicção que o seu velho pai resistira já a muitas outras difíceis crises, Carlos Bruno manifestava o desejo de ver José Bruno arribar e revoltar-se novamente contra mais esta adversidade, ao mesmo tempo que as lembranças de infância lhe traziam à memória as ordens dadas pelo seu pai, que soavam como trovões ecoando por toda a velha casa de Vilarim e pelo mundo. Esta *certeza sensível* que se estende pelos capítulos iniciais de *Mudança* e que caracteriza o desempenho de Carlos Bruno, dá-nos a conhecer um personagem que se refugia nas aparentes certezas que o *Eu* tem a respeito da sua experiência sobre cada um dos objectos da realidade com os quais se relaciona.<sup>337</sup>

Esta realidade é notória no Carlos Bruno dos capítulos iniciais, para quem o mundo está em perfeito equilíbrio, numa imperturbável e insuspeita ordem que se conhece e que, por não oferecer quaisquer surpresas, não vacila. Ao longo dos capítulos iniciais, estas certezas de Carlos Bruno vão evoluir de forma gradual no sentido de um aprofundamento do saber e do conhecimento sobre os objectos da sua experiência e, desta forma, o que anteriormente tinha um carácter de imediatidade passará a ter, pelo contrário, uma maior mediatidade. Face a esta circunstância, a verdade simples que designa estes objectos torna-se mais complexa, remetendo para um horizonte relacional entre sujeito e objecto e entre os próprios objectos, que seria previamente insondável.

É desta realidade que podemos nos podemos aperceber tomar conta a partir do momento em que Carlos Bruno se vai vendo confrontado com a impotência do pai face aos contornos da crise, por isso, resolve-se abrir o indesejado escritório de advocacia em Castanheira, para prevenir dificuldades financeiras que surgiriam mais

---

<sup>337</sup> «Mas ao menos revolta-te, caramba! Onde pára a tua irá, meu velho? De perdidas memórias, vinha-lhe o eco inútil das botas ferradas do pai batendo o corredor em frias madrugadas, com machos carregados de fazenda escarvando a rua. Vinha a arrogância falida dos berros ribombados, com ordens para a casa, para o mundo todo. Para ali estava agora, arrombado, enrolado na sua impotência, enquanto Carlos pedia urgentemente aos infernos uma raiva que o rasgasse. Não compreendia a vida sem um domínio pessoal. Porque estar vivo era decifrar o mundo com olhos próprios, descobrir em tudo o que o rodeasse a presença do próprio destino. E o seu destino, bons deuses, era poder, rachar. De costas voltadas para a paz vencida da lua, fitava agora Berta, ardentemente. Amava-a como nunca, na resistência violenta sentida naquela força de sangue e carne branca, nos bandos de fios louros que docemente curvavam na face juvenil, galgavam pela nuca, se atavam solidamente ao alto da cabeça. Amar Berta, sim, era vencê-la, submeter às suas mãos poderosas aquele prodígio de vitalidade.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 40.

tarde, culminando com a morte do velho José Bruno, e que empurrariam Carlos Bruno para um mar revolto de transformações e cognoscência da realidade, que lhe exigia diferentes modos de apreensão, pois, ultrapassada toda a imediatidade, a crise que chegara e se instalara pesadamente no assombro da serra, reclamava uma realidade crítica diversa de outras a que Carlos Bruno se habituara a ver seu pai resolver.<sup>338</sup>

A partir do sexto capítulo de *Mudança* vamos, então, assistir a um outro momento da evolução da consciência de Carlos Bruno, em analogia com o que sucede na fenomenologia do espírito hegeliana. Para que tal se verifique, será preciso que a figura perceptiva conceda que os objectos da realidade se podem, afinal, mostrar dissemelhantes daquilo que pareciam inicialmente ser. É por isso que, do ponto de vista daquilo que a consciência de Carlos Bruno apreende, iremos constatar que a realidade do objecto e do sujeito se desdobram, ou seja, apresentam-se numa diversidade de propriedades demonstrativas, respeitantes a toda uma série de contrariedades internas sobre a experiência fracassada, por parte da consciência, na compreensão do seu objecto.<sup>339</sup>

---

<sup>338</sup> «De fundos remotos, inexorável e cega, ela avançava sobre as cidades, os povoados. De Lisboa, Pedro mandava pelo correio, por conhecidos, novas da desgraça. Comerciantes cercavam as portas, letras devolvidas, créditos fechados, o Ricardo tombara. O eco da ruína repercutia-se em Vilarim. Homens da lavoura despenhavam-se com fortunas do alto de um muro erguido ou das bordas de um poço cavado para melhorarem as terras, porque tudo era pretexto bastante para ruírem. Ao abalo daquela força a barreira da economia do velho Bruno estremecia. Pouca saída, atraso de pagamentos, devoluções. Ao rumor da cheia, donos de gado atiravam fora as lãs, ao desbarato. Bruno reforçara uma vez as escoras da barreira, com uma compra sorte, surgida na balbúrdia da derrocada. Até que um dia a enchente o arrasou. Com os restos do rancor criado em velhas lutas, arrancara para o desastre, disposto a resistir. Fechou as portas da fábrica, admitindo que o fazia provisoriamente, para reagrupar esforços. Mas a um abalo maior tudo se desmoronou. (...) Então, à pressão da desgraça, Carlos baixou humilhado ao tamanho de si próprio. As forças do dragão que vivia nele quebravam na dureza da vida, na clara e firme verdade dos factos, na indiferença dos outros que passavam à sua beira, metidos nos seus destinos. E em face disso abriu um cartório de advogado na vila. Partia, de manhã, a cavalo numa bicicleta, voltava pela tarde, cansado e triste.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 51-52.

<sup>339</sup> «Assombrado, Carlos erguia-se a medo, olhando em roda os restos da derrocada. E onde punha os olhos descobria o rasto daquela fúria sem razão. (...) Mas Carlos soçobrara inteiro. Mergulhara depois até ao fundo da desgraça e finalmente serenara.» Coisa que se visse, se palpasse. Um fantasma sem corpo, um demónio incerto surgia de fundos obscuros, e desdobrava, por toda a casa, o mistério da sua sombra. Naquele casarão de Vilarim toda a gente se criara no hábito de vergar ou de ser vergado. (...) Esquecendo a letra morta dos códigos Carlos estava pronto a aceitar qualquer explicação caseira para a crise.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 57.

No romance *Mudança* esta realidade assume inusitada visibilidade quando Carlos Bruno, numa perspectiva da evolução da consciência, é forçado a experienciar uma outra ordem de conhecimentos não-simples, a partir do momento marcante da morte do pai. Esta realidade tão profundamente *antropo-gnoseológica*, como é a morte do homem, potencia uma transformação da ordem cósmica, alterando-a confusamente, estimulando desta forma um olhar diferente sobre a realidade que sobreveio a esta profunda alteração. Este facto implicará que, do ponto de vista da relação aos objectos compósitos desta realidade, uma releitura na perspectiva cognoscente de Carlos Bruno, permitir-lhe-á que os objectos que lhe são exteriores se apresentam numa estranha diversidade e profícuas polaridades.<sup>340</sup>

A transformação *da ordem do mundo brunino* assume insuspeitos contornos que o conduzem a perceber diferentemente tudo em seu redor e a confrontar-se constantemente com uma nova realidade que persiste em colocá-lo à prova, em testar os seus limites, falhas, fraquezas e ilusões, provocando acentuado contraste entre o Carlos Bruno das certezas inabaláveis, da ordem estável e da arrogância de tomar as coisas pelo que se apresentavam ser, com este novo Carlos Bruno, saído da morte do pai e que, sentindo-se caído em profunda desolação e desgraça, partiu para o casamento com Berta, que lhe surgiu transformada e senhora de um vigor seguro de si, respirando um sentido prático da vida que recorrentemente embatia com estrondo nas teorizações de Carlos Bruno.<sup>341</sup>

---

<sup>340</sup> «Mas todas estas recordações vinham de longe sobre ele, perdiam força no caminho. Pairavam então à sua como um nevoeiro triste. Cansado gostava dessas horas sombrias com um sabor de invernos longos, de lume no fogão, de lendas escuras de serões. Era um prazer estranho, um gosto de irremediável desolação, de triste lembrança de qualquer perda irreversível, em noite sem fim com vidraças escorrendo água. Talvez somente o desejo de longínqua hora de infância para nunca mais, doce veneno de uma alegria sem razão. Que sonhos de braços cruzados o seguiam assim, lá desde a porta de casa? Porquê a presença envenenada de imóveis irreversíveis? E porque gostava agora de pensar, sem que o pensar fosse apenas o querer em bruto?» coisa que se visse, se palpasse. Um fantasma sem corpo, um demónio incerto surgia de fundos obscuros, e desdobrava, por toda a casa, o mistério da sua sombra. Naquele casarão de Vilarim toda a gente se criara no hábito de vergar ou de ser vergado. (...) Esquecendo a letra morta dos códigos Carlos estava pronto a aceitar qualquer explicação caseira para a crise.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 59.

<sup>341</sup> «Meses depois, por uma manhã de Março, na igreja da vila, Carlos e Berta casaram. Sobretudo Carlos pôde assim acender uma esperança no fundo da sua tristeza. Mas a lembrança da sua dor depressa regressou. Tudo fora tão brusco e tão pelo fundo, que o peito sangrava ainda. Ah, se ao menos, sim, se ao menos a vida se transformasse devagar! Com avisos, com longas esperas à porta! Mas não. Plena, a

Carlos Bruno percebeu esta nova realidade através da percepção de que as rédeas do casamento estavam nas mãos de Berta, e dela se foi sentindo gradualmente mais distante porque se instalaram, não só as diferenças de formação, mas a estranheza das palavras e o arrefecer do amor, justificado no facto de se instalar entre Carlos Bruno e Berta a forte percepção que eram agora outros que se não reconheciam naquilo que anteriormente ambos haviam sido na reciprocidade dos olhares.

Verificamos aqui a manifestação de algo muito semelhante à figura da percepção na fenomenologia hegeliana. A consciência perceptiva percebe o objecto como este inicialmente se mostra naquilo que lhe confere unidade, contudo, as contradições patenteadas no objecto promovem um retorno da consciência a si própria, que lhe possibilitará reflectir especificamente sobre o objecto e produzir sobre este uma nova compreensão que permitirá à consciência perceptiva estabelecer uma destrição entre a verdade e a *não-verdade* patente na realidade percebida.<sup>342</sup>

---

desgraça caíra sobre ele, fulminara tudo, abalara num sopro» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 59.

<sup>342</sup> «(...) A certeza sensível não se apossa do verdadeiro, já que a verdade dela é o universal, mas a certeza sensível quer captar o isto. A percepção, ao contrário, toma como universal o que para ela é o essente. Como a universalidade é seu princípio em geral, assim também são universais seus momentos, que nela se distinguem imediatamente: o Eu é um universal, e o objeto é um universal. Para nós esse princípio emergiu [como resultado]; por isso, nosso apreender da percepção não é mais um apreender aparente, [fenomenal], como o da certeza sensível, mas sim um apreender necessário. No emergir do princípio, ao mesmo tempo vieram-a-ser os dois momentos que em sua aparição [fenomenal] apenas ocorriam fora, a saber - um, o movimento do indicar; outro, o mesmo movimento, mas como algo simples: o primeiro, o perceber, o segundo o objeto. O objeto, conforme a essência, é o mesmo que o movimento: este é o desdobramento e a diferenciação dos momentos, enquanto o objeto é seu Ser-reunido-num-só. Para nós -ou em si -, o universal como princípio é a essência da percepção, e frente a essa abstração os dois momentos diferenciados - o percebente e o percebido - são o inessencial. (...) Assim está agora constituída a coisa da percepção e a consciência, determinada como percebente, enquanto a coisa é seu objeto. A consciência tem somente de captá-lo e de proceder como pura apreensão: para ela, o que dali emerge é o verdadeiro. Se operasse, por sua conta, alguma coisa nesse apreender, estaria alterando a verdade, através desse [ato de] incluir ou excluir. À medida que o objeto é o verdadeiro e o universal, igual a si mesmo, enquanto a consciência para si é o mutável e o inessencial, é possível que lhe suceda perceber incorretamente o objeto e iludir-se. A consciência percebente é cônica da possibilidade da ilusão, pois na universalidade, que é [seu] princípio, o ser-Outro é para ela, imediatamente: mas enquanto nada, [como] supracomum. Portanto seu critério de verdade é a igualdade-consigo-mesmo, e seu procedimento é apreender o que é igual a si mesmo. Como ao mesmo tempo o diverso é para ela, a consciência é um correlacionar dos diversos momentos de seu apreender. Mas se nesse confronto surge uma desigualdade, não é assim uma inverdade do objeto -pois ele é igual a si mesmo -, mas [inverdade] do perceber.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 83-86.

É esta realidade que Carlos Bruno e Berta vão sinalizando, se considerarmos que a morte do patriarca da família os condicionou perceptivamente de tal modo que parecem ter trocado papéis no casamento: ele distante e solitário, afastado da realidade prática, e ela transparecendo assertividade, impositiva e pouco dada a fugas à realidade. No que à consciência perceptiva concerne, Carlos Bruno e Berta desdobram-se um face ao outro, naquilo que lhes lembra a verdade do que já foram e que deixaram de ser, pese embora se debatam não deixar de sê-lo, no entanto, ambos são já outros e percebidos enquanto tal. Carlos Bruno exprime-o muito bem no final do décimo quarto capítulo, quando lembra, clamando por aquela outra Berta dos tempos de namoro, que se entregaria sem receios e resistências à força avassaladora das suas mãos que, em harmonia, dominariam perfeitamente a vida.<sup>343</sup>

Numa perspectiva da evolução perceptiva da consciência e tomando como exemplo o estranhamento e as formas de expressão deste estranhamento que se instalou entre Carlos Bruno e Berta, observamos que tal corresponde ao momento em que, confrontada com os objectos da realidade, a consciência percepçiona estes objectos na sua identidade e diferença.

Semelhante situação implica que, relacionalmente, a consciência perceptiva deixa de ser prisioneira de si própria, para passar a ser para si mas igualmente para

---

<sup>343</sup> «Berta entrara pelo casamento a passo firme. Nos últimos tempos, Carlos notara nela uma transformação segura. Lentamente, desde os começos da crise, a sua força concentrada fora abrindo em actos, palavras de cabeça alta. Carlos não estranhara. Achava justo e belo que um pulso forte se erguesse naquela solidão de braços caídos. Como em vasos comunicantes, a energia de Berta subia, porque a dele descera (...) Mas a mudança de Berta ia mais fundo. (...) Berta, no diálogo com o destino, não mostrava ter sabido a dor antes, para a enfrentar depois. Certa arrogância nela ignorava a amargura. E Carlos sentia que Berta não lhe dava o direito de sofrer. (...) Carlos viu bem que ela se alegrara primeiro e se comovera depois. E entendeu que a alegria era a desforra de o ver a ele vencido, derrubado para o nível dela. E que a comoção era decerto a ficção do calor humano que era bom que viesse cobri-lo. Agora que se convencera de que ele tombara, realmente, aberto ao dó de toda a gente, dourava a crueldade com a compaixão. (...) Mas quando se casaram, Carlos sentiu a urgência de recuperar para Berta a antiga força absoluta que sempre o erguera sobre um mundo de vontades raras. Esperava que esse poder regressasse, quando Berta lhe pusesse nas mãos o seu mistério de mulher, a sua última defesa de mulher. (...) Porém, contra a esperança de Carlos, Berta de um golpe abria o véu de submissão que a velava. Endurecera, de busto direito, estável, pronta. (...) Nem compreendia o seu amor por Berta se Berta não fosse medrosa. Amar era ferir, pôr à roda da mulher um areal de abandono, e depois proteger. Mas Berta não sentia no amor a escura vergonha que Carlos esperava cobrir de protecção. Prontamente, falara de tudo. Com naturalidade. Ela própria pôs ao sol de termos claros aquilo que ele queria na penumbra de meias palavras: a compaixão era um direito que ambos queriam para si. Dissipado o mistério. Carlos perdia a autoridade.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 59-61.

outro, ou seja, a consciência percebe os objectos numa dimensão que permite que estes lhe apareçam cada vez mais próximos da sua universalidade conceptual, da sua unidade fenomenológica. Por outro lado, em virtude desta relação ao objecto, a consciência ultrapassa os seus limites, aproximando-se reflexivamente de um conhecimento de si própria.<sup>344</sup>

É isto que se verifica no romance *Mudança*, a partir do décimo quinto capítulo, quando Carlos Bruno começa a aperceber-se de tudo aquilo que o separa intelectual, ideológica e moralmente dos elementos do grupo de convívio, do qual fazia parte no clube de Vilarim.<sup>345</sup>

Uma vez percebidas as contrariedades que a consciência perceptiva encontrou ao perceber o carácter múltiplo dos objectos da realidade, a consciência procurará ultrapassar as contrariedades que se lhe deparam, por isso se empenhará no esforço de lhe ver revelada a substância constitutiva da realidade dos objectos. Nesta dinâmica, a consciência vai tomar conhecimento que a aparência dos objectos ultrapassa a sensibilidade, projectando, inclusivamente, uma interioridade. Este facto

---

<sup>344</sup> «(...) Vejamos agora que experiência faz a consciência em seu apreender efetivo. Para nós, essa experiência já está contida no desenvolvimento, antes exposto, do objeto e do procedimento da consciência para com ele; vai ser apenas o desenvolvimento das contradições ali presentes. O objeto que eu apreendo apresenta-se como puramente Uno; também me certifico da propriedade que há nele, que é universal mas que por isso ultrapassa a singularidade. O primeiro ser da essência objetiva como um Uno não era pois seu verdadeiro ser. Como o objeto é o verdadeiro, a inverdade recaí em mim: o apreender é que não era correto. Devido à universalidade da propriedade, devo tomar a essência objetiva antes como uma comunidade em geral. Além disso, percebo agora a propriedade como determinada, oposta a Outro e excluindo-o. Logo, eu não tinha de fato aprendido corretamente a essência objetiva, ao determiná-la como uma comunidade com outros, ou como a continuidade. Devo, melhor, por motivo da determinidade da propriedade, separar a continuidade e pôr a essência objetiva como Uno excludente. No Uno separado encontro muitas propriedades dessas, que mutuamente não se afetam, mas são indiferentes umas às outras. Assim eu não percebia o objeto corretamente ao apreendê-lo como algo excludente; porém, como antes o objeto era só a continuidade em geral, agora ele é um meio comum universal, onde muitas propriedades estão como universalidades sensíveis, cada uma para si, excluindo as outras enquanto determinadas.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 87.

<sup>345</sup> «Mas agora não o sabia, não o pensava. Achara-se um dia nos limites da pergunta e da resposta, descobrira essa realidade nova dos *princípios*. Acreditava agora que uma ideia tinha o direito a cerrar a ira de um punho, que a justiça tinha o direito à violência. Porque a violência, a ira, não eram então de um homem, da sua pequenez suficiente, mas da sua grandeza, daquilo que o transcendia – e por isso castigar era castigar-se, era sofrer. Assim, para a sua acção avulsa e dos seus amigos ele queria não a casuística de uma justificação improvisada – um arremedo da outra -, não a condição pequena de um acidente, mas a espontânea necessidade de uma flor, de um fruto, e a certeza de que perduravam no tronco donde nasciam para além da sua morte.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 115-116.

terá como tradução uma acção dinâmica da consciência. Nesta circunstância, a consciência ver-se-á distendida entre forças contrárias que resultam no reconhecimento, pela própria consciência, destas realidades extremas.<sup>346</sup>

Transpondo o que acabamos de desenvolver para o romance *Mudança*, verificaremos a cruzada que Carlos Bruno persiste em fazer em nome dos princípios morais, ao mesmo tempo que recebe com algum escândalo e surpresa uma clara mensagem, sobre a necessidade de relativizar a rigidez com que proclamava os seus princípios, por parte dos seus comparsas do clube. Esta relativização contribuía para

---

<sup>346</sup> «(...) Assim primeiro me dou conta da coisa como Uno e tenho de mantê-la nessa determinação verdadeira; se algo lhe ocorrer de contraditório no movimento do perceber, isso deve ser reconhecido como reflexão minha. Agora surgem na percepção também diversas propriedades - propriedades essas que parecem ser da coisa. Só que a coisa é Uno, e estamos conscientes de que recai em nós essa diversidade pela qual a coisa deixa de ser Uno. De fato, essa coisa é branca só para nossos olhos, e também tem gosto salgado para nossa língua, é também cúbica para nosso tato etc. Toda a diversidade desses aspectos, não tomamos da coisa, mas de nós. Para nós, em nossos olhos, incidem totalmente diversos um do outro, do que são para nosso paladar etc. Somos assim o meio universal onde esses momentos se separam e são para si. Por conseguinte, já que consideramos como nossa reflexão a determinidade de ser meio universal, mantemos a igualdade-consigo-mesma e a verdade da coisa: a de ser Uno. (...) Mas esses diversos aspectos que a consciência assume são determinados - se considerados cada um para si como no meio universal se encontram. O branco só é em oposição ao preto etc; e a coisa só é Uno justamente porque se opõe às outras. Mas não exclui de si as outras porque seja uno - já que ser Uno é o universal relacionar-se-consigo-mesmo -, e sim devido à determinidade. Assim, as próprias coisas são determinadas em si e para si; têm propriedades pelas quais se diferenciam das outras. Porque a propriedade é a propriedade própria da coisa, ou uma determinidade nela mesma, a coisa possui um número de propriedades. Com efeito: 1ª - A coisa é o verdadeiro - é em si mesma. O que nela está, está nela como sua essência, e não por causa de outros. 2ª - Portanto, são propriedades determinadas - não só por causa de outras coisas e para outras coisas -, mas são na própria coisa. Porém só são nela propriedades determinadas, enquanto são numerosas e diferentes entre si. 3ª - Enquanto estão na coisidade, as propriedades são em si e para si, e indiferentes umas às outras. Portanto, na verdade, é a própria coisa que é branca, e também cúbica, e também tem sabor de sal etc. Ou seja: a coisa é o também, o meio universal, no qual as propriedades subsistem, fora uma da outra, sem se tocarem e sem se supressumirem. Tomada assim, a coisa é "tomada como o verdadeiro" [percebida]. (...) Agora, nesse perceber, a consciência ao mesmo tempo se dá conta de que também se reflete em si mesma, e de que ocorre no perceber o momento oposto ao também. Mas esse momento é a unidade da coisa consigo mesma, que exclui de si a diferença. Por isso é essa unidade que a consciência deve assumir: pois a própria coisa é o subsistir de muitas propriedades diversas e independentes. Diz-se, portanto, da coisa: é branca e também cúbica e também tem sabor de sal etc. Mas enquanto branca não é cúbica, e enquanto cúbica e também branca não tem sabor de sal etc. O colocar-se-em-uma-só dessas propriedades incumbe à consciência somente; que não deve portanto fazer que na coisa coincidam no Uno. Com esse fim, a consciência ali introduz o enquanto, mediante o qual as mantém separadas umas das outras, e mantém a coisa como o também. Com toda a razão, o ser-uno é assumido pela consciência e dessa forma, o que se chama propriedade, vem a ser representado como matéria livre. A coisa é elevada, dessa maneira, a um verdadeiro também, enquanto se torna uma coleção de "matérias"; e, em vez de ser Uno, fica sendo uma simples superfície envolvente.» HEGEL, G.W.F. - *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 88-89.

que questionasse a fundo a verdade dos outros e a imperfeição do mundo, outrora perfeito.<sup>347</sup>

Nesta perspectiva, Carlos Bruno ver-se-á desafiado por todos nos princípios em que acreditava convictamente, como se estes princípios tivessem vida própria fora dele, aparecendo-lhe como forças antagónicas sem controle, que não conseguia unificar, mas que se esforçava por entender, perscrutando no seu interior, numa tentativa de conhecer estas forças na sua *mesmidade* e conceito interno que lhe parece escapar, sistematicamente, mas que deixa transparecer uma verdade interna fenomenológica que desafia o entendimento, esforçando-se por conformá-la numa legislação universal de princípios capazes de resolver as diferenças, as contradições, as oposições, enfim, todos os antagonismos que a consciência procura superar na tentativa de aceder à verdade das coisas.<sup>348</sup>

---

<sup>347</sup> «Portanto, os caminhos, em vez de irem dar aos “princípios”, iam todos dar ao Lima. O juiz remetera-o ao Roberto, Roberto abria-o, olhara-o de cima para dentro, fechara-o outra vez com cuidado e mandara-o ao outro. (...) Têm uma verdade limitada, Carlos pensou, que não chega talvez sequer uma verdade de renúncia, uma certeza humilde como a fé dos crentes. Não pensam. Isso os liberta para um caminho de régua. Mas que tem isso que ver com o sonho de uma consciência erguida do fundo de nós mesmos, feita carne e sangue nas mãos crispadas, nos pés firmes? Por mim, tenho ao menos o pequeno heroísmo, o sabor amargo de me vencer a cada instante, em cada dúvida...Mas que me presta a mim a minha vida? O mundo está aí imperfeito, tecido de atalhos. Só uma estrada direita vence os atalhos e imperfeições. Pedro tinha ideias onde encaixava a vida toda. Dizia citando a palavra de um amigo de Lisboa, que tudo é relativo na vida, sim, mas que só a coragem de ler absoluto no relativo fazia andar o mundo. Céus! Rebenta-me por dentro uma amargura grande! Não irei ao Lima! Que a minha pobre verdade fique encerrada no metro e oitenta do meu tamanho!» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 119-120.

<sup>348</sup> «Mas Carlos assusta-se da sua voz. Poisa os olhos no guarda-fatos. Vê-o alto, carrancudo, como um polícia de guarda. Uma cadeira entristece-se a um canto, de costas para a janela. O maço de tabaco deita a cabeça sobre os braços cruzados, aguenta conformado o peso da caixa de fósforos. Velhos fantasmas abrem carantonhas de aflição, de idiotice, de ódio, nas fendas da calça, nas nervuras da madeira. O sol adormece no chão como gato borralheiro. E por sobre tudo, os quatro muros brancos apertam-se, curiosos, debruçando-se atentos por cima da cama. Outra vez Carlos sente uma vontade de gritar, de dizer uma palavra clara que espante aquela vida imprevista do quarto. Não tem coragem. Agora fixa a jarra de crisântemos de papel sobre o penteador. Dois ou três levantam-se, arrogantes, acima do ramo, desfraldam uma cabeleira heróica de tribunos. Outros, mais baixos, têm uma indiferença de espectadores. Alguns arriscam um olho da borda da jarra, prontos a remergulharem ao menor rumor. Um ou outro sai da boca, mas tomba, vencido, de cabelos sobre os olhos, confessando e exibindo a sua desgraça. Há-os tortos, com cifoses na espinha, arrepiados de vômitos. Há-os ingênuos, de pétalas abertas, num riso de pasmo. Outros, de folhas fechadas, recosem-se de meditação e de ameaças. Um sopro de morte gelou aquela variedade de vida, num gesto começado, num som de palavra, num sentimento. Como num museu.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 132-133.



Não surpreende, então, observar que Carlos Bruno se embrenha inteiro nesta realidade que o quer fazer ir além de si e capturar a categórica verdade de tudo, porque esta verdade é que nos salva ou que nos perde, por isso, a dada altura questionar-se-á sobre o porquê de Berta o colocar tantas vezes face a si próprio como se lhe colocasse um espelho, que afinal era ele desafiando as suas verdades estáveis e perfeitas, construídas de memórias fortes e não de hesitações. Até o médico Rui Antunes, que conhecemos de *O Caminho Fica Longe* e que exercia agora a sua profissão para os lados de Vilarim, desafiava Carlos Bruno com a constatação que nada se poderia fazer contra as injustiças humanas.<sup>349</sup>

O romance *Mudança* mostra-nos, no entanto, um Carlos Bruno que se quedava amiúde na nostalgia da velha fábrica e da suave lembrança de uma *ordem do mundo brunino*, que fora ameaçando ruir à sua volta ao ritmo do clamor do cansaço das tropas germânicas, enquanto continuava teimosamente apegado às suas convicções de sempre. Um dia tudo pareceu ruir nova e estrondosamente, como se se tratasse da segunda morte do velho José Bruno, com a confirmação da débacle das tropas alemãs às mãos aliadas, e Carlos Bruno pareceu ficar outra vez órfão mas, desta vez, tratava-se de uma orfandade doutrinal, axiológica, de princípio moral, ordenadora do mundo das ilusões em que, por influência do juiz da vila, fizera sincera profissão de fé e todos lhe voltaram as costas como se fosse um cão com peste.<sup>350</sup>

---

<sup>349</sup> «Mais forte do que uma ideia, um “princípio”, é a pequena miséria da tua tripa, do teu estômago, do teu globoluzinho sanguíneo. Os “princípios” não te entraram no sangue, não são tu. Falta-te assim talvez qualquer força estranha e decisiva como a de uma bebedeira, que tem sempre uma verdade categórica – para te salvars ou te perder inteiro – e por uma vez. Uma força que não te dê tempo de saberes se te perdes ou se te salvas. Essa força nasceu, entrou por ele dentro, dobrou-o, algum tempo depois. (...) (Porquê essa crueza, Berta, de me pores sempre diante de mim?) (...) Era outro, tinha a alma lavada como um aço novo, o fogo da guerra queimava-lhe as impurezas, largava-o limpo e estável. E neste entusiasmo, cheio desse ardor da hora em que, no alarido dos outros, a memória das suas hesitações o cobriam de vergonha, olhava para lá da morte e via o futuro sem tristeza. Um mundo igual e perfeito prolongava-lhe a vida. Porque a sua intensidade era excessiva para o instante presente, sossegava-lhe consequentemente a razão.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 142-143.

<sup>350</sup> «Os tempos mudavam. Pouco a pouco, a Alemanha foi cansando, as máquinas de ferro estalavam, esbofadas, pelos caminhos, as bocas de ódio sem justiça tinham línguas de cinza, dos campos rasos erguiam-se de novo vozes de frutos, no coração dos homens bons renascia outra vez o sentido do amanhã. (...) Tudo ruía à sua volta, a unidade da sua vida, grudada a cimento de vontade, era poeira à sorte dos ventos. “Céus, dai-me que me encontre num grão, na certeza de um átomo!” E os céus fitavam o seu desvairo com a sua lisa indiferença. Na vila de Castanheira, o eco da derrota alemã ia ao

Carlos Bruno sentia-se enganado e estupefacto com os argumentos escorregadios que o juiz utilizava para exorcizar o fantasma germânico de que fora o mentor no clube de Vilarim e que tanto entusiasmara Carlos Bruno, que vira neste fantasma a encarnação da sua obsessiva e imperturbável *ordem do mundo brunino*, onde tudo está onde deve estar. Carlos Bruno vê-se, então, soçobrar inteiro, descendo novamente ao inferno da solidão e do abandono e de um determinado sentimento de perdição, porque havia um caminho por onde ir, que as palavras do juiz indicaram e no qual o fizeram acreditar, mas este caminho desditoso fechou escuro sem deixar sinais de uma saída.<sup>351</sup>

Um fantasma que as palavras do juiz exorcizavam, num pérfido exercício de relativismo moral que horrorizava Carlos Bruno, cujos ideais e princípios morais se tornaram obsoletos, descabidos e risíveis aos olhos dos frequentadores do clube, nomeadamente, do juiz. Tudo mudara. Todos mudaram. Apenas Carlos Bruno se erguia firme sobre a falência da realidade em que sempre acreditou. Enquanto uns e outros clamavam o melhor dos mundos, estribando-se com um pé no céu e outro no inferno. Carlos ficou exposto, na sua solidão, à mercê dos que o queriam devorar na

---

fundo do Roberto, emudecia-lhe a voz. Malheiros dizia que sim senhor (...) eu fui à bola com eles, mas carago, fazia lá ideia de tanta barbaridade? O juiz tem o passo curto na rua, a fala curta, a coragem curta.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 152-153.

<sup>351</sup> «Tenho a minha vida bruno, Bruno, tenho as minhas obrigações. E de resto a melhor ajuda que se pode dar a qualquer governo que venha é cumprir cada qual o seu dever. – isso não é sério, doutor. O senhor abandona-me. – Ia pensar que você já não precisava que o levassem pela mão, Bruno. – Entenda-me, doutor. Não há crime maior que iludir uma criança ou um homem sincero. – Todos fomos sinceros meu caro. – A sinceridade de alguns é pouco funda. Chega-se-lhe com a mão. Assim, não custa tirá-la para fora e pôr lá outra. – Você está a disparatar Bruno. É sempre duro chamar aldrabão a alguém. E como marcar limites? Quase tudo na vida é o nome que se lhe dá e raras são as coisas que não têm pelo menos dois: aldrabice pode ser a sinceridade corajosa da mudança de parecer. (...) - Mas para onde vamos nós doutor? – Para onde vamos? É tão trágica a pergunta que chega a fazer-nos rir. Para onde vamos? Por mim, agora vou almoçar. Não faço laracha, Bruno. Devemos andar na vida como um automóvel na noite: vendo só o troço de caminho necessário. É claro que há sempre gente encarregada de falar do que está para lá do facho dos faróis. (...) – Só não percebo como, doutor, é como não lhe parto a cara? – Nem eu, Bruno, nem eu. – Como o senhor mudou? – Realmente esse é o juízo mais fácil. Mas ao cabo de certo esforço chega-se a concluir que o que muda em nós é quase sempre a paisagem em redor. Tinha o coração duro para qualquer frase o penetrar – Carlos Bruno. A exacta realidade era a nudez aberta do seu abandono, a impossibilidade de retorno e de certezas falidas na boca de toda a gente.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 154-155.

sua inteireza, no anúncio de um combate em que iria defrontar-se a si próprio. Esta realidade chegaria em breve.<sup>352</sup>

Num dia de Setembro, Carlos Bruno teve finalmente a possibilidade deste confronto, proporcionado pela chegada do seu irmão Pedro à vila de Castanheira. Este dia marcará, em Carlos Bruno, a infinitude que emerge da consciência relativamente no tocante à identidade e diferença que se institui no olhar fundo e atento das relações que nos contraditam e que se contraditam, numa miríade de relações diversas que os objectos da realidade do *novo mundo brunino* ameaçavam estabelecer.<sup>353</sup>

Pedro veio. Chegou de surpresa a Castanheira. Acidentalmente. E desfiou toda uma discursividade apocalíptica da desconstrução do mundo, da civilização humana, dos povos, da história, das diferentes épocas, suas prioridades, leis e literaturas, das vidas do mundo que se sucedem umas sobre as outras, contrariamente às vidas humanas que são curtas e engolidas na voragem da sucessão temporal. Carlos Bruno escutou Pedro enquanto este fazia desmoronar sistemas políticos e filosóficos, impérios e nações, não deixando pedra sobre pedra. E depois recomeçava tudo de novo, porque o mundo tinha pressa e não parava e eram precisas outra vez as ideias, as leis, os políticos, os filósofos, a paz, a guerra e, mais adiante, a destruição das civilizações que estrepitavam no edifício humano, reduzindo-o novamente a cacos,

---

<sup>352</sup> «Só e nú. E por dentro aquela fome a comê-lo. Outra vez a fortuna o abrisse de alto abaixo. De braços caídos, Bruno esperava que qualquer vento de acaso lhe lançasse dentro uma semente de verdade. Sentar-se à borda da vida e vê-la apenas passar era o suicídio mais cobarde, porque mantinha a aparência de não ser suicídio.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, p. 156.

<sup>353</sup> «Naquela madrugada de fins de Setembro, um homem apeou-se na estação de Castanheira e sem esperar a camioneta rodou estrada fora rumo à vila. Um pouco adiante sentou-se numa fraga, à borda de um pinhal. Talvez por cansaço, talvez apenas pelo respeito daquela hora de silêncio e promessa. Abismado, o céu filtrava uma pureza extrema de comoção, sobre os pinheiros imóveis, o pó adormecido dos caminhos, a serra alta e nua. A estrela do Norte apontava ainda, timidamente, uma segurança aos últimos medos da noite. (...) O homem levantou-se. Um momento cedeu ainda ao apelo da paz da madrugada e olhou de novo em roda a força serena daquela hora. Tirou um cigarro, esperou. Talvez optasse afinal pela camioneta, que chegaria daí a pouco. Que bruta ideia é essa de que traio? Sei o que quero. Sei para onde vou. Esta hora de tréguas é uma hora de vida. Válida como qualquer outra. Cada hora que se me achesse vale como a única de toda a história do mundo. Fui homem aqui, sentado no penedo, esperando o sol.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 157-158.

para que o mundo fizesse um compasso de espera para respirar fundo e mergulhasse obstinadamente na mesma dialéctica destrutiva.<sup>354</sup>

Carlos Bruno ouviu, intranquilamente, o seu irmão destruir as fundações de todas as suas convicções, qual abalo telúrico de proporções incalculáveis que, simultaneamente, o enraivecia e prostrava, impotente perante semelhante argumentação. Sentia o mundo da imperturbada e imperturbável *ordem brunina* transformar-se no metralhar das palavras de Pedro, que pareciam ter munições para um pelotão de respostas fuzilarem sem misericórdia cada uma das suas perguntas. Toda uma nova realidade se revelava a Carlos Bruno na certeza da verdade, afinal, transitória e epocal, afirmada e negada, e negada igualmente na sua negação, que é o mesmo que afirmá-la. E todas as lutas internas eram também a contradição de tudo. A realidade mundana mostrava-se diversificada e unificada. Tantas formas numa só. Uma forma em todas.<sup>355</sup>

No romance *Mudança*, no que se refere à fortíssima presença de Hegel e à analogia entre os estádios de evolução da consciência e a presença deste mesmo

---

<sup>354</sup> «Carlos Bruno ouvia. Agora Pedro calcava terreno conhecido do irmão. No silêncio da manhã a voz firme de Pedro erguia, pedra a pedra, sistemas políticos, filosóficos, morais. Parava um instante, deixava que no edifício erguido embatesse um vento de renovação. E outra vez, pedra por pedra, sistemas, leis, doutrinas, ruíam miseravelmente ao entulho histórico. De novo os homens levantavam uma harmonia de ideias coroada de eternidade; de novo um destino cego de águas subterrâneas lhes escavava a segurança. Ali, à face da montanha Carlos viu sumir-se em poeira o milagre da obra humana. Na voz calma de Pedro, impérios ruíam, uma luta de morte precedia todas as mudanças, no silêncio da ordem universal um súbito clamor de guerra atravessava de alvoreço a paz dos povos, uma fúria medonha arrasava a perfeição de civilizações inteiras. E outra vez a paz, outra vez um rigor de razão cobria o mundo novo com sistemas de coordenação, aparelhados por filósofos, a respiração livre das gentes no repouso da escalada. De novo a fúria, outra vez a paz e sempre assim. - Que nos deixas de tudo o que destruístes? Perguntou Carlos por fim.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 166-167.

<sup>355</sup> «Passivamente, Carlos ergueu-se e atirando o peso das pernas fatigadas pôs-se a marchar ao lado do irmão. Um vento soturno corria agora ao longo da estrada, enrolando o pó branco do estio. Subia pelo tronco das árvores, assustava a folhagem, ia para longe, com um arrepio de inverno Amedrontadas, algumas folhas despenhavam-se do alto, rolavam miseráveis pelo chão pisado, parando ao abrigo de algum recato, para apodrecerem em paz. Um medo de frio encolhia os montes de encontro uns aos outros. – Vai arrefecer disse Pedro. Mas Carlos não ouviu. Uma guerra de ideias arrasava-lhe o cérebro. Perguntas erguiam, nele o peito às balas, caíam varadas por respostas, outras perguntas saltavam da trincheira, iam de rojo pela terra da dúvida, atiravam-se, afoitas, enfrentavam questões novas, num combate sem fim. Que é o progresso? Onde a perfeita justiça, mesmo deste instante breve? Que é a glória verdadeira? a desonra verdadeira? Que são os outros? Eu? Onde o limite do meu sacrifício? Do meu proveito? Que é a verdade?» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 169-170.

padrão evolutivo no núcleo duro da obra vergiliana, ressalva-se um aspecto de extraordinária importância, que assenta no que se designa por *pares contrastantes*, cuja função consiste em contrapor um domínio absoluto e um relativo, ou salientar um carácter tético e um antitético. Embora possamos entender as justificações que advogam semelhante realidade, não estamos sintonizados com esta abordagem, por assinalar uma opção demasiado óbvia e superficial, que não toca o essencial da natureza conflitual presente nestes pares contrastantes, que podemos observar no romance *Mudança*.

É aos diferentes personagens distribuídos e emparelhados com Carlos Bruno, que autores como José Rodrigues de Paiva consideram corresponderem os pares de conflito, ao contrário daquilo que sucede no romance *O Caminho Fica Longe*, relativamente a Rui Antunes, que se apresentava como uma personagem fracturada e refractada nos seus diversos duplos, cujo problema mais sensível remetia para a questão da auto-imagem e do reconhecimento e, por esta razão, existe neste personagem uma lacuna ontológica, que tem como consequência que na sua dispersão pelos diferentes duplos estivesse, afinal, tão só à procura de si e da sua unidade. No que se refere a *Mudança*, a questão não se coloca, de todo, da mesma forma.

Neste sentido, tem sido de alguma forma comum considerar que no romance *Mudança* a personagem principal mantém uma série de emparelhamentos com um conjunto de outros personagens desta obra, nomeadamente com Berta, Pedro, o juiz e o engenheiro Raul. É um facto que ao longo de todo o romance *Mudança* vemos Carlos Bruno fazer par com determinados personagens que não se afirmam como duplos de Carlos Bruno, no mesmo sentido dos duplos de Rui Antunes em *O Caminho Fica Longe*, no qual sublinhavam uma aguda lacuna ontológica.

A função de cada dos personagens que fazem par com Carlos Bruno não é tanto de ordem ontológica, mas de ordem epistemo-fenomenológica, pois todos constituem um desafio, um abalo, uma ameaça deliberada às convicções e princípios de Carlos Bruno. Nesta perspectiva, cada um dos personagens promove em Carlos Bruno uma forma mais aguda de ver e escutinar a realidade, de estar desperto e disponível para o seu devir, para a sua mutabilidade, transformação e para a infinitude que habita toda a forma infinita. São notórias, ao longo de todo o romance, inúmeras passagens de teor

fenomenológico, que deixam antever *Aparição* na sua profundidade fenomenológica.<sup>356</sup>

Estas passagens, a que aludimos no parágrafo anterior, caracterizam-se por um dos aspectos mais notáveis de um dos momentos do desenvolvimento da consciência, que é a afirmação da sua *mesmidade* interna, para melhor visar a diversidade multimodal dos objectos da experiência. Esta situação assume particular relevo no recolhimento de Carlos Bruno nos seus inúmeros momentos de solidão, no apreciar das coisas na sua singularidade universal e no seu carácter simultaneamente múltiplo e uno, nas longas caminhadas pelos cerros da montanha, que funcionam como uma forma de afirmação da infinitude que transcende a nossa condição finita e nos esmaga, mas que existe em nós e faz-se de nós e nós dela.<sup>357</sup>

Semelhante facto permitirá que vejamos o finito no infinito e o infinito no finito, em virtude do que em nós persiste de transcendência e tal não é de todo o mesmo que ler o absoluto no relativo. A relação que Carlos Bruno tem com os outros

---

<sup>356</sup> «A dura realidade estava aí, na mudança violenta da sua vida: o pai estoirado no pátio com um sonho de grandeza, o sogro trepando, Berta dona de si e dele, Hitler por terra com a sua justiça. Mais fundo que depois da crise, Carlos descobria-se agora entre as formas do desamparo e da ruína. Outrora, uma harmonia de certezas impensadas punha no seu lugar cada peça da vida. O seu amor, o seu ódio, tudo o que era de vir à rua afirmar um destino tinha o seu rumo traçado. Mas agora o ódio, o amor, o sonho andam-lhe dentro perdidos, sentem-se-lhe no coração, de braços cruzados, ou irrompem bruscamente não movidos por um razão mas à procura dela (...) Dobrado para a secretária, Carlos Bruno pensava. E lentamente a sua história, projectada em grande, estampava-se na da humanidade. Heróico, o homem erguia em cada época o seu grito de segurança. Mas a vida rondava em torno dele, de olhar turvo, saltava-lhe em cima, devorava-lhe o sonho. Que destino o esperava? A vida é movimento; mas só na dureza da regra podiam firmar-se os passos. Ah, a história da humanidade não era uma história de ilusões mas de sucessivas certezas. Pedro dizia que lutava *como se*. Mas como poder lutar no *como se*? Como *ler* absoluto no relativo? Jamais o absoluto se *leu*, porque o absoluto sempre *foi*. Onde a coragem para saber agora que não é?» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 172-173.

<sup>357</sup> «Uma tristeza cavava-lhe a alma, esfiava-lhe os olhos, num vaguear incerto, pela luz cinzenta do quarto. Ergueu-se a pulso, afastou as portas das janelas, franziu as cortinas. Um sol taciturno marrava contra a massa do nevoeiro que estacava agora sobre a vila. Longe, a terra esponjosa do fundo da montanha expelia uma fumarada de névoa. No pasmo do mundo, pelo silêncio das matas, uma solidão escura tolhia o anseio dos homens. De braços erguidos à frente, a montanha embalava do vale, na arrancada para o céu, mas a meio quebrava, perdida no vazio das nuvens. Para o sol velado, as árvores arremessavam inutilmente um querer grosso de troncos. Beirais gotejavam. E em tudo o que era vivo, na terra dos homens, nenhum arranco de vontade vencia o lodo do chão. Dissolvido na névoa, o sonho exacto de Bruno era agora um anseio perdido. Pensara atacar Pedro com a força de um argumento que ele próprio lhe cravara, de raízes, no coração: - Tudo é contraditório. De acordo. Mas nesse caso qual é a *tua* contradição? Se a tua verdade é provisória, qualquer verdade a estará negando. Ora, se vives o teu momento em absoluto, impedes que a nova verdade se erga para te apontar o erro.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 187-188.

personagens é, então, uma relação vocacionada para o conhecimento, mais concretamente para um conhecimento de si, obviamente ainda não *aparicional*, mas sem dúvida apontando a este conhecimento mais fundo dirigido à clareza de nós, onde será possível o encontro com a verdade do que somos, uma verdade que tem que ser constituída, desenvolvida, contraditada, afirmada e que tem de passar por um desvelamento das suas opacidades até poder ser vista e visada pela consciência do sujeito.

Tomados em linha de conta os considerandos anteriores, poderemos afirmar que o par que Carlos Bruno estabelece com Berta tem por objectivo estabelecer uma função de contornos marcadamente temporais, pois Berta desempenha o papel de mediadora entre um passado e um presente, entre a imperturbada *ordem do mundo brunino* e o Carlos Bruno que procura reconciliar a ordem natural das coisas.

A este propósito recordamos que na fenomenologia hegeliana nada é simples e imediatamente presente e nada é dado como uma base firme para coisa alguma, pois todas as coisas no pensamento e na realidade tornam-se naquilo que são através de mediações. Importa, todavia, clarificar que estas mediações não são relações, porque uma relação liga duas coisas já estabelecidas, enquanto a mediação corresponde a uma ligação no interior dos processos constitutivos das coisas.<sup>358</sup>

Nesta perspectiva, e para a fenomenologia hegeliana, o todo, enquanto totalidade mediada, constitui mais do que um conjunto de relações estáticas, porque a totalidade mediada existe na tensão processual do seu próprio devir. Neste aspecto, a mediação será uma acção, uma conceptualização, uma reflexão sobre a união de dois termos por um terceiro, nomeadamente a união do universal com o particular no

---

<sup>358</sup> «A coisa, portanto, é para si e também para um Outro, um ser diverso duplicado; mas é também Uno. Mas o ser-Uno contradiz essa sua diversidade. A consciência deveria, pois, retomar sobre si esse "pôr-em-um-só" e mantê-lo afastado da coisa; deveria, assim, dizer que a coisa, enquanto é para si, não é para Outro. Entretanto, o ser-Uno também compete à coisa, como a consciência já o experimentou: a coisa é essencialmente refletida sobre si. Portanto, recai igualmente na coisa o também, ou a diversidade indiferente, assim como o ser-Uno. Mas, já que os dois diferem, não [incidem] na mesma coisa, e sim, em coisas diversas. A contradição, que está na essência objetiva em geral, divide-se em dois objetos. Assim a coisa é mesmo - em si e para si - igual a si mesma; mas essa unidade consigo mesma é estorvada por outras coisas. A unidade da coisa desse modo é preservada; mas o é igualmente o ser-Outro, tanto fora dela como fora da consciência.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 90.

individual, ou seja, estamos perante a formulação do itinerário da própria consciência, que se encontra manifesto nos três estádios que compõem o desenvolvimento do conceito hegeliano e que conduzem à concretização plena desta essência das coisas, pois o conceito poderá sempre ser entendido como constituindo o princípio interno de toda a realidade existente.

Estabelecendo um paralelo com a obra vergiliana, mormente, com o romance *Mudança*, pode entender-se que de facto a presença de Hegel na narrativa literário-filosófica de Vergílio Ferreira é particularmente intensa. Se recuperarmos o fio desta meada e remontarmos alguns parágrafos atrás, quando começámos a clarificar a relação que os diversos personagens estabelecem com Carlos Bruno e começando, necessariamente, com Berta, que tem a função de mediar dois importantes eixos da construção da temporalidade e da subjectividade brunina, não podemos deixar de perceber aí claras analogias com a mediação hegeliana.

Se nos destacarmos da dimensão literal da narrativa, veremos que Berta não é apenas a mulher de Carlos Bruno. Ser a mulher de Carlos Bruno corresponde, em sentido restrito, ao seu personagem no romance, mas *Mudança* faz-se de outras realidades mais complexas e menos aparentes. Se a mediação é uma ligação no interior dos processos que estabelecem as coisas, então Berta será mediadora do processo que permitirá que Carlos Bruno se estabeleça na sua individualidade essencial, transformando-se interiormente, por isso vê-lo-emos, ao longo das diversas passagens do romance, a comparar a Berta dos tempos antes do casamento com a Berta do pós-casamento e a elas se referindo como se fossem diferentes. Curiosamente Berta tem a mesma convicção relativamente a Carlos Bruno.

É por esta razão que o desenlace final do romance se afigura assaz intrigante. À imagem da mulher que fora presa por ter morto o marido, envenenando-o, porque não o reconhecera quando regressara muitos anos depois de se terem separado, também Berta hesitará, angustiada, se não deve fazer o mesmo que essa desesperada mulher perante o facto do *não-reconhecimento* do marido.

A análise deste par crucial em *Mudança* assume particular interesse, na medida em que transporta para o presente uma nostalgia imensa do passado, quando Carlos Bruno e Berta eram outros muito diferentes daqueles em que se transformaram, ou



seja, se no tocante a *O Caminho Fica Longe* verificáramos que existiam questões relativas à auto-imagem e ao reconhecimento de si, no romance *Mudança* aquilo que constatamos é igualmente uma questão de auto-reconhecimento, mas também e fundamentalmente, de *hetero-reconhecimento*, pois tanto Carlos Bruno quanto Berta desconhecem-se, ou simplesmente já se não reconhecem no que antes haviam sido, constituindo esta uma forte razão para o seu desencontro.

É, por outro lado, interessante perceber que ambos estão presos num tempo que não os liberta, porque se encontram cativos de um tempo passado, mas que se manifesta ser, afinal, como um tempo presente que os não deixa ter futuro. A mulher de Carlos Bruno funciona como mediadora para a recuperação de uma força antiga que nele existira e de uma autoridade que tivera e que a morte do pai apagou irremediavelmente. Enquanto Carlos Bruno se acobardou nas dificuldades, Berta endureceu e representou a mutação e a transformação da vida e, por isso, esta nova Berta ameaçava Carlos Bruno, que procurava a outra Berta que lhe permitiria ajustar as contas com o passado, porque a nova Berta expunha igualmente um novo Carlos Bruno que parecia perdido e em trânsito à procura de si.

À parte de Berta, outros personagens destacados do romance *Mudança* estabelecem pares de significação assinalável com Carlos Bruno, sendo que, por serem diametralmente opostos, desempenham uma função importante no seu encaminhamento para um conhecimento de si e do mundo das coisas, que se lhe vai revelando em maior profundidade.

Nesta perspectiva da importância hierárquica dos pares emerge, sem sombra de dúvida, de entre todos, o irmão Pedro Bruno. Se relativamente a Berta podemos afirmar que é uma mediadora entre diferentes temporalidades, porque nelas coexiste um Carlos Bruno igualmente diferente, no que respeita a Pedro Bruno observamos uma mediação de natureza claramente ideológica, na medida em que coloca à prova as convicções e os princípios de Carlos Bruno, provocando nele um repensar de tudo aquilo em que acredita. Pedro Bruno parece desempenhar o papel de anjo das trevas que traz uma mensagem de desgraça e de tragédia ao irmão, pois comunica-lhe que o mundo se transforma sucessivamente e nesta transformação a coerência das ideias será aquela que os interesses e necessidades do mundo entenderem, porque o mundo

do qual Carlos Bruno se sente filho há muito que se desmoronou e se recompilou, voltando a desmoronar-se e a reerguer-se em vagas sucessivas de uma inexorável voragem de mudança, sem que Carlos se tivesse dado conta desta circunstância.

Estas revelações quase oraculares de Pedro Bruno deixam Carlos sem mundo debaixo dos pés, porque o irmão se encarregou de tirá-lo, destruindo dialecticamente toda a obra milenar do homem, promovendo um turbilhão de dúvidas e interrogações sem resposta aparente em Carlos Bruno. Em termos concretos, Pedro vem confrontar o seu irmão com uma verdade que, de tão provisória, parece ser definitiva, colocando em causa a verdade sólida e inabalável sobre a qual Carlos Bruno erguera a sua confortável e arrogante ordem natural das coisas.

Pedro Bruno trouxe até ao seu irmão a dinâmica de mundo mutante e multimodal, simultaneamente uno e múltiplo, onde o erro e a incerteza convivem em constante processo evolutivo de auto-correcção e reajustamento. Pedro trouxe um mundo contraditório, constituído na duplicidade que as diferentes épocas revelaram e uma cognoscência cuja verdade epistemológica convoca Carlos para a urgência de *ver* além do que o olhar toca e ver no absoluto algo mais profundo do que um inflexível e inamovível para sempre, porque afinal o absoluto redimensiona-se, alarga-se, estica-se, reduz-se, projecta-se, e evolui numa espiral que não conhece fim.

Se Berta e Pedro são os personagens cujos pares que estabelecem com Carlos granjeiam maior relevo para a evolução da cognoscência *brunina*, outros há, como é o caso de Gaviarra, que o desafiam com um idealismo que o faz acreditar genuinamente no futuro como horizonte além de nós, por maiores que sejam as dificuldades, mas do qual participamos mesmo não estando lá, por isso, Gaviarra planta incessantemente castanheiros que alguma vez poderá ver crescer.

Um outro par de interesse estabelece-se entre Carlos e o engenheiro Raul, que ao longo do romance *Mudança* aparece aos seus olhos como sendo amante de Berta, embora este facto nunca tenha realmente ocorrido. Todavia, a tensão que se vai criando à sua volta fazem-no desenvolver uma cognoscência daquilo em que a vida se transformou e o intenso e obsessivo desejo de reconciliação com esse outro Carlos Bruno que anteriormente fora. É por esta razão que o par que Carlos Bruno estabelece com o engenheiro Raul assume importância, porque Raul será precisamente o

mediador da reconciliação de Carlos Bruno consigo próprio, numa espécie de síntese do passado e do presente num outro. Esta circunstância justifica que a violenta e surreal troca de murros com Raul transpire um carácter marcadamente simbólico, em que Carlos Bruno se combate a si próprio como a um inimigo invisível, reconciliando-se num ajuste de contas com o passado que o redime e pacifica.<sup>359</sup>

O motivo do ciúme que sentia de Raul, por causa de Berta, manifesta-se meramente ilusório, porque aquilo que Carlos Bruno procurou sem cessar foi precisamente aquilo que o negava e que era a negação de si, um outro, que afinal era igualmente ele e que, por isso, era preciso combater para manter o seu tamanho. Do fragor deste combate com o engenheiro Raul, resultou a lucidez e a aceitação de sermos e de não sermos, de sabemos e não sabemos que o ódio é o amor que nos sobra, de negamos e sermos negados, que somos finitos infinitamente e que, desta forma, nos afirmamos numa negatividade contínua e sucessiva.

O romance *Mudança* é, por assim dizer, o terreno preparatório de uma aparição que se adivinha cada vez mais próxima, aliás, uma aparição que, conforme mencionámos, se encontra insinudadamente presente em *O Caminho Fica Longe* e igualmente no romance *Mudança*, do mesmo modo que em *Apelo da Noite* e em *Manhã Submersa*, com cada vez maior acutilância. O que podemos constatar no romance *Mudança*, à semelhança do que sucede na fenomenologia do espírito hegeliana, é o desenvolver de um processo de marcada presença de infinitude, o qual

---

<sup>359</sup> «É a minha última oportunidade. Não devo perdê-la. (...) E de punho cerrado assentou no queixo do outro um murro surdo. Raul cambaleou, atordoado. Mas recompôs-se prontamente e caiu sobre Bruno com uma praga de murros desembolados. Carlos aguentou a fúria quase sem se defender. Uma raiva crua encrespava-o todo, a raiva de todas as humilhações, de todos os medos, de toda a sua miséria de vencido. Não lutava contra Raul, não era a ele que queria derrotar. Em cada soco do outro sentia o ódio potente de um mundo de forças adversas, o ódio daquilo que em si mesmo negava. Por isso o seu rancor se dilatava ao tamanho do rancor de um mundo em peso. Cego, de cabeça baixa, arremetia agora contra o outro e socava-lhe o queixo, o peito, o estômago. Raul era alto e largo como Bruno. Mas tinha a menos a necessidade cerrada de odiar. Por isso se cobria, em defesa, com os braços encurvados, recuava. Já do sobrolho e do nariz um sabor quente de sangue lhe escorria para a boca. Bruno não quebrava. Como se tivesse a própria vida em jogo, um surdo desespero enchia-lhe as veias de ardor. Desvairado, Bruno tinha ainda ódio e força a descarregar. E de dentes cerrados e com estrelas nos olhos, deu murros no ar, à presença invisível de um gigante inimigo. Esteve assim largo tempo socando o vazio, de olhar em fogo, batendo em vão, de punhos cerrados, na última ânsia de desforra, raiva aguda de largar toda a carga de desespero. Por fim, extenuado, sucumbiu também.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 250-251.

contempla, por sua vez, procedimentos de auto e hetero-identificação, ou seja, processos de identidade e diferença, pois as relações que cada um estabelece supõem que se constitua igualmente *em-si* próprio e no seu contrário.

Esta realidade significa que o horizonte de infinitude se torna objecto para a própria consciência, ainda que, curiosamente, como já referimos, se afigure ser um infinito que emerge do próprio âmbito do finito e não de uma transcendência meta-natural. Neste sentido, o infinito encontra-se implícito à própria consciência, desde que esta realizou a sua experiência inicial da *Certeza Sensível*, possibilitando dinamicamente a superação da própria consciência face ao seu objecto. Somente depois de ter percorrido os diferentes momentos que a conduziram pelos caminhos da *Certeza Sensível*, da *Percepção* e do *Entendimento*, é que a consciência se apercebe da infinitude que a catapultou para o conhecimento dos seus objectos. Neste momento crucial em que a consciência descobre a infinitude, deixa então de ser entendimento, para se assumir plenamente como *consciência-de-si*, na medida em que, ao reconhecer-se no seu objecto, entra imediatamente em diálogo consigo própria.<sup>360</sup>

---

<sup>360</sup> «O entendimento percebente não chega à consciência de que tais essencialidades simples são as que nele dominam; mas acredita estar lidando sempre com matérias e conteúdos perfeitamente sólidos - assim como a certeza sensível não sabe que a abstração vazia do puro ser é sua essência. Mas de fato, é através dessas essencialidades que o entendimento percebente percorre e traça a matéria e todo conteúdo; são elas a conexão e a dominação do entendimento. Só elas são para a consciência o que o sensível é como essência - o que determina as relações da consciência para com o sensível, e donde procede o movimento do perceber e do seu verdadeiro. Esse percurso, uma alternância perpétua entre o determinar do verdadeiro e o supracumir desse determinar, constitui a rigor a vida e a labuta, cotidianas e permanentes, da consciência que-percebe e que acredita mover-se dentro da verdade. Ela procede sem descanso para o resultado do mesmo supracumir de todas essas essencialidades ou determinações essenciais. Porém, em cada momento singular, só está consciente desta única determinidade como sendo o verdadeiro; logo faz o mesmo com a oposta. Bem que suspeita de sua inessentialidade; para salvá-las do perigo que as ameaça, recorre à sofistaria, afirmando agora como o verdadeiro o que antes afirmava como o não-verdadeiro. (...) Para a consciência, na dialética da certeza sensível, dissiparam-se o ouvir, o ver etc. Como percepção chegou a pensamentos que pela primeira vez reúne no Universal incondicionado. Se esse incondicionado fosse agora tomado por essência inerte e simples, nesse caso não seria outra coisa que o extremo do ser-para-si, posto de um lado; em confronto com ele se colocaria a inessentialidade; mas nessa relação à inessentialidade seria também ele inessential. No entanto surgiu como algo que a si retornou a partir de um tal ser para si condicionado. Esse Universal incondicionado, que de agora em diante é o objeto verdadeiro da consciência, ainda está como objeto dessa consciência - a qual ainda não apreendeu o conceito como conceito. Importa fazer uma distinção essencial entre as duas coisas: para a consciência, o objeto retornou a si mesmo a partir da relação para com um outro, e com isso tornou em-si conceito. Porém a consciência não é ainda, para si mesma, o conceito; e por causa disso não se reconhece naquele objeto refletido.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 90.

É esta realidade que está amplamente presente no contexto geral da obra vergiliana e que temos vindo consecutivamente a afirmar. Para terminar esta breve abordagem a esta tão emblemática quanto simbólica obra, em cuja grande intensidade narrativa literário-filosófica é visível uma acutilante presença hegeliana, de tal forma que não se deverá entender o romance *Mudança* fora deste âmbito, onde surge como representativo de um importante degrau na ascense gnoseológica realizada pela arquipersonagem vergiliana, em face da evidência que somos para nós próprios na afirmação que nos nega e que, negando-nos, nos afirma e lança os fundamentos do desvelamento de uma verdade que nos descobre, na inteireza daquilo que projectiva e temporalmente vamos sendo.<sup>361</sup>

---

<sup>361</sup> «Sobre o seu corpo caía uma poalha de faúlhas que logo se apagavam ao frio do seu desânimo. Por Júpiter, como a vida era absurda! Centenas de homens corriam ali, fundidos em lava. Quem pensava no dia de amanhã? Ninguém. Na realidade – ninguém. Esse era o crime de que o acusavam: pensar. “Sim, Pedro amigo, tu vais aí também, por mais que digas cerrado no teu momento, cego para o amanhã. Tu é que te julgas um deus, mas à maneira pobre do Gaviarra, à maneira de todos os homens esquecidos do *depois*. Deverei admirar a tua coragem?” Como a vida era absurda! A história da humanidade era pois uma constante invenção, um constante movimento. Mas esse movimento – sabia-o agora – fazia-se continuo, precisamente de sucessivas paragens, dos sucessivos absolutos de certeza numa ilusão. “Tu mo fizeste acreditar, amigo. E eu o acreditei por debaixo do meu sonho de plenitude, desta febre de um absoluto que não há. Como num contágio. Mas como queres agora que eu pare e ande ao mesmo tempo? Que saiba e *não saiba que sei*? Do alto da minha lucidez, estou só.” De longe, dos remotos confins da história futura, Bruno estava agora vendo as cinzas daquelas labaredas. Desfeitos em pó, um vento leve dispersava no espaço vazio os homens que ali vãmente se julgavam deuses, num sonho definitivo. Mas só ele, Bruno, ali à beira da vida, suspenso sobre o evoluir dos tempos, era realmente eterno, porque desprendido de tudo, desinteressado de tudo, liberto enfim de tudo. Só não sabia que amargor profundo lhe envenenava na raiz a sua justa alegria.» FERREIRA, Vergílio – *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991, pp. 260-261.

**Capítulo 5**  
**Da absoluta revelação de si**

Duas décadas após Vergílio Ferreira ter concluído o seu primeiro romance, *O Caminho Fica Longe*, foi dado à estampa um romance cujo título não surpreende: *Aparição*. Afirmamos que este título não nos surpreende porque desde *Caminho Fica Longe* que a narrativa literário-filosófica vergiliana está plena de *aparições*, como se estas fossem um fantasma arquetípico que se fez sempre presente. Aquilo que podemos sublinhar é que *Aparição* recebe este título porque, enquanto romance, e do ponto de vista de uma narrativa literário-filosófica, corresponde a um importante momento evolutivo da cognoscência fenomenológica da arquipersonagem concebida por Vergílio Ferreira.<sup>362</sup>

Assim abordada a questão, podemos afirmar que *Aparição* constitui o farol luminoso que ilumina todo o percurso criativo-literário vergiliano. É evidente que autores como, por exemplo, José Rodrigues de Paiva, optam por considerar que *Aparição* equivale ao primeiro grande momento do percurso inicial da narrativa literário-filosófica vergiliana, coincidindo simultaneamente com o fechamento de um ciclo e abertura de um outro. Embora reconheçamos que semelhante posição poderá, em nosso entender, justificar-se plausível, não nos revemos nela.<sup>363</sup>

---

<sup>362</sup> «Como um romance-ensaio, *Aparição* lança as interrogações mais profundas e radicais, na ânsia de uma resposta para a problemática da condição humana: a solidão, a morte, o sentido da vida, a desumanização, a necessidade de autenticidade para aparecer-se a si mesmo, a existência e sentido de Deus e da religião, a violência social e política, os conflitos da convivência e tantos outros. Move-se entre o sublime e a miséria, não articula nenhuma solução, mas vivencia e descreve uma existência, em um diálogo frutuoso, que coloca o homem diante de si mesmo, com todas as suas limitações e possibilidades.» PASSAES, Manuel Fernando – *Aparição de Vergílio Ferreira, para além do existencialismo, o humanismo integral*. São Paulo: USP, 2007, p. 64.

<sup>363</sup> «*Aparição* é o primeiro grande marco do percurso inicial da obra romanesca de Vergílio Ferreira. De algum modo – e inquestionavelmente – esse romance culmina e encerra um ciclo, ao mesmo tempo em que abre (e se abre para) um outro. Mas é importante observar que, entre um e outro ciclo de romances (o inicial e o que se seguirá a *Aparição*) esta narrativa situa-se como uma realização inarredável, um inevitável ponto de confluência ao qual conduziram elementos integrantes de toda uma gestação anterior e que só à leitura deste livro, que guarda a experiência existencial de Alberto Soares, se poderia perceber. Do mesmo modo, com relação a obras futuras – *Estrela Polar*, *Alegria Breve*, *Para Sempre* –, ainda que, culminando e aparentemente encerrando um ciclo que se poderia julgar ultrapassado, *Aparição* projecta-se como um núcleo a partir do qual se originaram, em natural desdobramento, novos temas e problemas da existência tratados no romance, até ao questionamento da própria escrita, da linguagem, da palavra, que viria a ser – e desde sempre se prenunciou – um dos temas de eleição e privilégio do escritor. (...) É muito intensa, a carga poética que o escritor consegue imprimir à palavra *aparição*, e pela sua recorrência, sem dúvida, num plano textual que ultrapassa os limites do meramente estilístico, o vocábulo contribui decisivamente para estabelecer o tom da escrita, uma atmosfera, uma tensão, um “traço” ou um “ar”, um elemento que viria a constituir uma marca ou a marca da escrita vergiliana. Essa poeticidade, caracterizada por um lirismo intenso, transborda

Temos chamado a atenção, por diversas ocasiões, para o facto de, na sua grande maioria, os estudiosos e críticos procederem para com a obra romanesca do escritor como se estivessem a fazer uma autópsia, ou seja, esventram-na, embora não tão cirurgicamente quanto julgariam, de razões substanciais, descontextualizando a sua produção de toda uma intuição original e originária, que se manteve ao longo das quase seis décadas de intensa actividade e criatividade literária e de intervenção intelectual. Sem esta intuição, não se vislumbra possível entender verdadeiramente a grandiosidade da obra vergiliana. Não adianta tentar isolar de forma segmentar traços da produção narrativa literário-filosófica do escritor, porque estes segmentos têm condensada e invariavelmente toda a génese intuicional vergiliana que se referencia à globalidade da obra na sua complexidade simbólica e relacional.

A razão de proferirmos semelhantes afirmações prende-se com o facto de *Aparição* não dever ser entendida ou destacada da totalidade da obra vergiliana, como se estivesse numa terceira dimensão e considerada única, pois o romance *Aparição* apenas ganha e promove sentido do ponto de vista do momento e das interrogações que endereça, porque Vergílio Ferreira foi burilando com maior definição, intensidade, acutilância e clareza este fantasma *aparicional*, que emerge enquanto intuição radical que sempre norteou o escritor. Esta intuição foi ganhando forma e amadurecimento ao longo dos seis romances que antecederam *Aparição*, ou seja, ao longo dos vinte anos anteriores à sua publicação.

Cada um dos seis romances que precederam o romance *Aparição* constituíram, nas suas particularidades específicas, o núcleo duro da produção vergiliana, onde se fermentaram as circunstâncias e o contexto apropriado para que o romance *Aparição* tivesse sido evolutivamente possível, numa perspectiva estético-literária e literário-filosófica. Não somos da opinião que o romance *Aparição* seja uma espécie de inevitável ponto de confluência de tudo o que o antecedeu. Acreditamos que *esta*

---

sobretudo em situações representativas da relação do ser consigo mesmo, na descoberta alarmada do eu, na visão maravilhada da Arte ou do cosmos, na pacificação da música ou na beleza de um corpo jovem.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, pp. 88-92.



*narrativa* não ocorre de modo ocasional ou acidental e que nela confluíram todos os elementos integrantes da produção vergiliana anterior.<sup>364</sup>

Acreditamos, pelo contrário, que o romance *Aparição* foi sendo subliminarmente escrito nos outros romances que o antecederam e se foi insinuando prévia e premeditadamente na escrita vergiliana anterior, na expectativa evolutiva de uma visão cognoscitiva, criadora de um momento visionário, que faria emergir, de modo aparicional, este fantasma há muito implícito e significativamente presente em romances como *O Caminho Fica Longe*, *Mudança*, *Manhã Submersa*, *Apelo da Noite* ou *Cântico Final*.<sup>365</sup>

O romance *Aparição* afigura-se, pelas razões que temos aduzido, como sendo indubitavelmente um patamar de grande e incontestada relevância na produção criativa e narrativo-filosófica vergiliana, que se poderá afirmar corresponder àquilo que podemos considerar como corolário natural dos caminhos da escrita e do pensamento, trilhados por Vergílio Ferreira desde o seu romance inicial e que, como tivemos já a oportunidade de afirmar, foram um após outro anunciando, qual *boa nova* e de modo espiralizado, a invenção de uma arquipersonagem, que é a reinvenção e recriação do homem na sua unidade inflamada de interrogações filosóficas, que a ficção narrativa vergiliana chamou ao terreiro, onde o fantasma aparicional que

---

<sup>364</sup> «Aparição mostra a obsessão de Vergílio em associar o ensaio ao romance, um iluminando o outro. A mais pura ficção tem como base uma filosofia e visão de mundo e de vida, de alguém que conhece o homem, teorias antropológicas, sociais, morais e religiosas. Assim, o romance não é descolado da realidade, o personagem é autêntico, cada um de nós poderia se reconhecer nele, vivenciar os mesmos problemas e encontrar uma saída. Que é o homem, pergunta-se o homem, desde sua origem. Corpo, matéria, alma, espírito? Parece que até hoje não se conseguiu superar essa dualidade. Ora enfatiza-se o corpo, sua beleza, harmonia, ora enfatiza-se o espírito, sua leveza, incorruptibilidade. Maniqueísmo e espiritualismo há tempos se degladiam.» PASSAES, Manuel Fernando – *Aparição de Vergílio Ferreira, para além do existencialismo, o humanismo integral*. São Paulo: USP, 2007, p. 64.

<sup>365</sup> «Antes de constituir o conceito filosófico de que viria a revestir-se desde o romance a partir do qual adquire específico significado de natureza metafísica e existencial, aparição era já uma palavra privilegiada no vocabulário do escritor, conotando uma poeticidade ou mesmo já uma certa e destacável carga semântica. É uma palavra quase de sempre, e, pelo menos a partir de *Mudança* – senão mesmo antes –, passará a freqüentar o texto vergiliano.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 88.

sempre atormentou a prosa e a poética vergiliana se afirmou evolutivamente como [r]evolução sem igual na literatura portuguesa contemporânea.<sup>366</sup>

Não andaremos muito longe da verdade se afirmarmos que o romance *Aparição* colhe junto dos estudiosos e críticos da obra de Vergílio Ferreira uma quase unanimidade quanto ao seu carácter [r]evolutivo, uma vez que a publicação de um romance deste teor no Portugal de há meio século atrás constituiu uma autêntica pedrada no charco de uma certa literatura, cultura e intelectualidade portuguesa, que se entretinha ainda no derimir das questões estético-literárias e sociopolíticas, no fragor ardente dos duelos entre *neo-realismos* moribundos e *existencialismos* neófitos.<sup>367</sup>

A quase unanimidade, a que aludimos algumas linhas atrás, prende-se mais com as diatribes ideológicas do que propriamente com aquilo que o romance *Aparição* mostra de realmente inovador num âmbito literário e, sobretudo, aquilo que faz dele uma pujante narrativa filosófica, que marca a passagem de um estágio evolutivo de cognoscência da arquipersonagem vergiliana para outro, numa perspectiva conforme à fenomenologia do espírito hegeliana, farol iluminante da produção artística do nosso escritor que assinala, exuberantemente, a passagem de uma *consciência geral* para

---

<sup>366</sup> «*Aparição* é um romance “revolucionário”. Era uma ousadia, publicar-se em Portugal, em 1959, um livro como este. Ainda na vigência do neo-realismo, embora na sua fase final, *Aparição* consolidava a temática existencial na obra do seu autor, consolidava o romance-ensaio, ou de idéias, ou o romance-problema, como preferia o próprio Vergílio, que assim introduzia a novidade no cenário das letras pátrias. O romance desencadeou uma pequena revolução nesse cenário.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 88.

<sup>367</sup> «Mas não só por isso *Aparição* é um romance “revolucionário”. Ele o é exatamente por romper com as barreiras do “clássico”, ousando subverter categorias da narrativa, sobretudo as noções de tempo e de espaço. Ultrapassando as fronteiras do romance, operando a fusão do romanesco com o ensaístico e introduzindo no discurso narrativo uma linguagem que é, por vezes, essencialmente poética, essencialmente lírica. A “organização” do romance é “clássica”, mas a (aparente) linearidade da narrativa, de que a estruturação capitular é sugestiva, é mero simulacro, porque ela desaparece sob a força dos novos meios de trabalhar as categorias da narrativa, que pulverizam as até então sólidas concepções de tempo e espaço, quebrando também, conseqüentemente, a continuidade da ação romanesca e dando início, na obra do escritor, a uma espécie de “poética da fragmentação”. Estas complexas percepções de tempo/espaço/ação, desfazem o que no romance era apenas aparente “facilidade”, aparente obediência às convenções romanescas. Por isso, o “mais clássico” dos romances de Vergílio Ferreira, é também, paradoxalmente ou não, o seu romance “mais revolucionário”.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 99.

uma *consciência de si*. Esta passagem foi pacientemente trabalhada desde *O Caminho Fica Longe* até *Manhã Submersa* para, em *Aparição*, eclodir este cume de transformação que ousamos afirmar que o romance da *cidade branca* do Alentejo constitui uma espécie de *Monte Carmelo* vergiliano.<sup>368</sup>

No entanto, aquilo a que a crítica vergiliana alude como constituindo a dimensão [r]evolutiva do romance *Aparição*, prende-se mais frequentemente com um suposto trajecto literário que começara nos escolhos do *presencismo* e entrara pelo *neorealismo* adentro, afastando-se deste até lhe dar uma estocada final com a *assumpção existencialista*, precisamente no romance *Aparição*. Ou seja, a crítica preocupou-se mais com a sucessão das ideologias literárias do que com o verdadeiro projecto vergiliano e a sua arquitectura íntima.

É por isso que a [r]evolução que se atribui ao romance *Aparição* toma, no seu essencial, em linha de consideração, as transformações do estilo da narrativa, as subversões espaço-temporais, a fusão entre romance e ensaio e uma consequente poetização linguística, de todo subversoras dos cânones clássicos de composição e estruturação narrativa. Nesta medida, fica-nos a certeza que os aspectos [r]evolutivos do romance *Aparição* se ficam muito pela rama e superficialmente traduzidos no impacto que surtiram na querela literária entre o neorealismo e um certo existencialismo.

Esta [r]evolução, embora assinalasse a profundidade de conteúdo patente em *Aparição*, ignorou a sua contextualização na constelação romanesca vergiliana anterior, e o facto das subversões estruturais ao nível do estilo narrativo inovador serem a consequência daquilo a que já designámos por *consciência da arquipersonagem*. Parece haver uma clara afinação dos instrumentos e recursos narrativos desde *O Caminho Fica Longe* até *Aparição*, onde pode observar-se que existe uma gradação no modo como esta *consciência da arquipersonagem* se torna

---

<sup>368</sup> «Com relação às obras anteriores, *Aparição* representa um mergulho profundo no conhecimento do homem a partir de si mesmo. Na verdade, é o romance da descoberta emocionada do *Eu*, na acepção mais profunda da individualidade, a revelação da essência do homem a si mesmo.» PAIVA, José Rodrigues – *Vergílio Ferreira: Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, p. 100.

evidente, na produção literário-filosófica vergiliana, no sentido de agilizar o evolução cognoscitiva que nela é subliminar, na medida em que esta evolução se alimenta igualmente da mediação simbólica da linguagem.

Retornando às unanimidades que a crítica e os estudiosos da obra vergiliana têm invariavelmente tecido sobre o romance *Aparição*, cabe aqui referir que uma delas parece desenvolver-se definitivamente em torno da convicção que um dos elementos mais relevantes, tanto quanto persistentes, na problemática filosófica que se encontra na raiz fundadora do romance *Aparição*, se relaciona com o que se pode designar por alarmante, alarmada e violenta descoberta da inevitabilidade da morte e da fugacidade da vida.<sup>369</sup>

*Aparição*, ao contrário daquilo que possa pensar-se e escrever-se, não é um romance sobre a morte, pese embora seja um dos romances do escritor onde acontece um número inusitado de mortes. Mas a morte, no contexto vergiliano, tem um simbolismo que supera a ideia usual que dela temos. No imaginário simbólico vergiliano, a morte relaciona-se com uma mudança, um aprisionamento cronológico, uma ruptura na ordem cosmológica e não propriamente com a morte em sentido físico enquanto finitude corpórea.<sup>370</sup>

Acreditamos, de facto, que o número de mortes como as do pai de Alberto Soares, a do cão Mondego, a do Bailote, a de Sofia e de Cristina Moura possam induzir o leitor e o estudioso, embora tal seja necessariamente menos tolerável, que estamos em presença de um romance mórbido e violento, no qual a morte é figura central da narrativa. *Aparição* não é um exercício tanatológico. Nada de mais equívoco. Todas as

---

<sup>369</sup> «A lua subiu ao céu quente, a sua água escorre-me agora pelo corpo. Lavo nela as minhas mãos e é como se me purificasse num tempo anterior à vida, num luminoso halo de coisas por nascerem. Súbito, neste silêncio mineral, a porta da sala range e o vulto de minha mulher, o seu corpo franzino, esfuma-se na sombra. Senta-se ao meu lado, estende os pés ao luar sem dizer nada: ao fim de muitos anos aprendemos a verdade, na aparição da graça, num limiar de presença, antes que sobre a Terra fosse pronunciada a primeira palavra. Tomo as suas mãos nas minhas e no deslumbramento da noite abre se, angustiada, a flor da comunhão...» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 12-13.

<sup>370</sup> «(...) um dos valores da morte é abrir as Formas à Presença que nelas se manifesta mas que permanece além da zona visível que contacta com a e outros . O que é, de algum modo, uma tentativa de viver positivamente a Disjunção e o engolimento. (...) a morte permitirá atingir a Presença e redimir a vida donde ela fugiu.» GODINHO, Helder – *O Universo Imaginário de Vergílio Ferreira*. Lisboa: INIC, 1985, p. 142.

mortes que ocorrem no romance *Aparição* desempenham um papel determinante no plano da cognoscência evolutiva, inerente ao contexto global da obra vergiliana. Importa não esquecer que o romance *Aparição* se centra, à imagem das ocorrências da fenomenologia hegeliana, na passagem da consciência no seu estado geral mais aprofundadamente desenvolvido para o estado da consciência de si.

Encontramo-nos, por conseguinte, face a uma perspectiva antropognoseológica de matriz marcadamente fenomenológica, e não num plano meramente antropológico da finitude existencial do homem, considerado na sua individualidade. Queremos por isso afirmar que a sucessão de mortes tem, em *Aparição*, uma função que consideramos epistemo-gnoseológica, porque aquilo que trata este romance é da passagem da certeza à verdade que, só por si, nos conduz ao porquê do título do próprio romance.

O termo *aparição*, ao contrário do que se possa dele entender, não anuncia um conhecimento da vida sem a morte, ao mesmo tempo que parece anunciar contrariamente a integração da morte na própria vida, clamando serenidade para a aceitação desta finitude sagrada da existência e do existir. O termo *aparição* é a verdade do fenómeno, a verdade que reside no *aparecer* do fenómeno. A experiência vivida por Alberto Soares no romance *Aparição* não é uma experiência tanatológica, mas uma experiência de transformação da própria consciência, em sintonia com a perspectiva da fenomenologia do espírito hegeliana.<sup>371</sup>

A narrativa de *Aparição* começa com uma relembração fosforescente de um tempo fulgurante e luminoso, que ocorreu numa qualquer manhã de um qualquer dia, num ano indeterminado, na cidade de Évora, num mês de Setembro, às nove horas. Não é acidentalmente que o romance *Aparição* começa desta forma, porque anuncia, afinal, um tempo de angústia, descoberta, fascinação intensa, encontro, desencontro e

---

<sup>371</sup> «Em *Aparição*, todos os problemas, metafísicos ou da vida rotineira, emanam de uma interrogação original a nosso respeito, cuja resposta não pode ser dada pela razão. Estamos sempre para lá de nós mesmos, não nos podemos captar. Somente com a aparição, o eu se torna absoluto, eterno, aparecendo-se a si mesmo, vendo-se a si mesmo e irradiando-se para os outros seres. O encontro do eu consigo mesmo, problema metafísico central de *Aparição*, é o retorno à unidade perdida, essa sensação de estranheza, a que aludem os existencialistas.» PASSAES, Manuel Fernando – *Aparição de Vergílio Ferreira, para além do existencialismo, o humanismo integral*. São Paulo: USP, 2007, p. 64.

sobretudo, de deslumbramento e forte carga apariciona, numa alusão a uma presença litúrgica de um tempo antes do próprio tempo, a uma cerimónia originária e anterior à presença do homem no mundo.<sup>372</sup>

A narrativa deste incontornável romance de Vergílio Ferreira abre-se ao leitor a partir de uma sala vazia, indeterminada no tempo e no espaço, porque prenúncio do mistério que se haverá de anunciar ao longo de toda a obra, e que conduzirá os personagens por caminhos aparicionais diversos. A sala vazia, onde tudo começa, parece ser tanto uma antecâmara da morte, que cirandou ao longo da narrativa, quanto um anfiteatro imenso para o maravilhamento da vida na sua indizível comunhão originária, que assinala um compromisso com todos os tempos do tempo do homem que existe inciso sobre o fulgor estrépito da sua própria *aparição*.<sup>373</sup>

Mas de que trata, afinal, esta obra visceralmente ímpar na criação literário-filosófica vergiliana?

---

<sup>372</sup> «Mas eis que Aparição pretende trazer uma solução para a descrença (a aparição de si a si próprio, num espelho) que é vivida como uma Boa Nova que o protagonista procura passar aos outros. A um tempo que não pára de mudar e de trazer a destruição de tudo, corroendo, como vimos, a própria identidade, opõe-se, agora o tempo atemporal da dimensão metafísica de si. Aparentemente, é a abertura de uma atemporalidade perfeita que dá acesso à zona onde a identidade é intocável. Mas, essa zona traz uma identidade ambígua, ao fazer aparecer simultaneamente o indivíduo e o mundo das origens, onde a proximidade com a indiferenciação poderia pôr em risco a identidade.» GODINHO, Helder – Vergílio Ferreira e a descrença no presente. In CARVALHO, Dulce, VILA MAIOR, Dionísio e TEIXEIRA, Rui de Azevedo (orgs.) – *Des(a)fiando discursos, Livro de homenagem à Prof. Doutora Maria Emília Ricardo Marques*. Lisboa: Universidade Aberta, 2005, p. 363.

<sup>373</sup> «Sento-me aqui nesta sala vazia e relembro. Uma lua quente de Verão entra pela varanda, ilumina uma jarra de flores sobre a mesa. Olho essa jarra, essas flores, e escuto o indício de um rumor de vida, o sinal obscuro de uma memória de origens. No chão da velha casa a água da lua fascina-me. Tento, há quantos anos, vencer a dureza dos dias, das ideias solidificadas, a espessura dos hábitos, que me constroem e tranquiliza. Tento descobrir a face última das coisas e ler aí a minha verdade perfeita. Mas tudo esquece tão cedo, tudo é tão cedo inacessível. Nesta casa enorme e deserta, nesta noite ofegante, neste silêncio de estalactites, a lua sabe a minha voz primordial. Venho à varanda e debruço-me para a noite. Uma aragem quente banha-me a face, os cães ladram ao longe desde o escuro das quintas, fremem no ar os insectos nocturnos. Ah, o sol ilude e reconforta. Esta cadeira e que me sento, a mesa, o cinzeiro de vidro, eram objectos inertes, dominados, todos revelados às minhas mãos. Eis que os trespassa agora este fluido inicial e uma presença estremece na sua face de espectros... Mas dizer isto é tão absurdo! Sinto, sinto nas vísceras a aparição fantástica das coisas, das ideias, de mim, e uma palavra que o diga coalha-me logo em pedra. Nada mais há na vida do que o sentir original, aí onde mal se instalaram as palavras, como cinturões de ferro, aonde não chega o comércio das ideias cunhadas que circulam, se guardam nas algibeiras. Eu te odeio, meu irmão das palavras que já sabes um vocábulo para este alarme de vísceras e dormes depois tranquilo e me apontas a cartilha onde tudo já vinha escrito... E eu te digo que nada estava ainda escrito, porque é novo e fugaz e invenção de cada hora o que nos vibra nos ossos e nos escorre de suor quando se ergue à nossa face.» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 9-10.

*Aparição* é um romance que se desenvolve em torno de Alberto Soares, o mais novo de três irmãos que, após a subitamente inesperada e violenta morte do pai, durante o jantar de natal que reunia a família em torno da grande mesa oval, é colocado como professor de literatura no liceu de Évora. Uma vez chegado à cidade branca alentejana, instala-se na pensão Machado e procura a família Moura, cujo patriarca, o Dr. Moura, fora colega do pai de Alberto Soares em Coimbra.

O conhecimento com os Moura condicionará o desenvolvimento de toda a narrativa, porque a dinâmica literário-filosófica decorre em torno das relações de maior ou menor densidade, que Alberto Soares estabelecerá com os elementos desta família e com outros que, directa ou indirectamente, gravitam à volta dela. Apresentado à família Moura, na sequência do convite endereçado pelo seu patriarca, Alberto Soares conhece todo o círculo familiar, constituído pela madame Moura, mulher do Dr. Moura, por Ana, Sofia e Cristina, as três filhas dos Moura e ainda Alfredo Cerqueira, o marido de Ana Moura, a filha mais velha, e o engenheiro Chico, que trabalhava na Direcção dos Monumentos e procurava agitar o meio cultural eborense com a organização de umas conferências, cujas tentativas para as levar a bom termo teimavam em redundar no mais completo fracasso.

No rescaldo desse convívio, Alberto Soares disponibilizou-se para dar explicações de latim a Sofia, situação prontamente aceite, com notório agrado, pelos Moura. Mas este convívio não terminaria sem que, à chegada à pensão onde Alberto Soares estava hospedado, o engenheiro Chico lhe lançasse o repto para proferir uma conferência no novo ciclo de conferências que estava a organizar na Harmonia, convite a que Alberto Soares assentiu de imediato, com genuíno entusiasmo, como que possuído por um fogo súbito, pois vislumbrou neste convite uma inusitada oportunidade para desenvolver as ideias que tanto o atormentavam e traziam num permanente transe meditativo.<sup>374</sup>

---

<sup>374</sup> «Mas, quando me deitei e apaguei a luz, o convite de Chico para fazer a conferência incendiou-me de alvoroço. Tinha ali uma oportunidade de pôr ordem no que me excitava. Um dia poderia desenvolver as minhas ideias num estudo mais longo; agora precisava de as fixar nos pontos capitais. E foi isso que desencadeou toda a história que narro. E, todavia, como é difícil explicar-me! Há no homem o dom perverso da banalização. Estamos condenados a pensar com palavras, a sentir em palavras que, se queremos pelo menos que os outros sintam connosco. Mas as palavras são pedras. Toda a manhã lutei

É a partir da aceitação deste convite que o romance *Aparição* se vai precisamente desenvolver em todas as suas mais extensas, amplas e profundas incidências, que transformarão um professor de português e latim, em início de carreira, num profeta perturbador e provocador das consciências agrilhoadas nos seus próprios temores. A razão de toda a intensidade literário-filosófica da presente obra ser decididamente impulsionada a partir de um simples convite para proferir uma conferência parece ser algo surpreendente, pois o público leitor, em geral, e os diversos estudos críticos sobre a obra vergiliana, não lhe atribuem particular relevância, pese embora de facto a tenha. Esta circunstância não significa que o romance *Aparição* se desenvolve em torno de um mero convite para Alberto Soares palestrar, ou que gravite, sequer, em torno de uma expectativa que acabaria por não se realizar. No entanto gravita, isso sim, em torno do tema que Alberto Soares escolhe para essa conferência e que corresponde à sua grande obsessão a respeito da evidência de si próprio, da profunda e profusa realidade íntima de cada indivíduo, daquilo que sabemos que nos habita e nos mora, habitando e morando igualmente nos outros.<sup>375</sup>

---

não apenas com elas para me exprimir, mas ainda comigo mesmo para apanhar a minha evidência. A luz viva nas frestas da janela, o rumor da casa e da rua, a minha instalação nas coisas imediatas mineralizavam-me, embruteciam-me. Tinha o meu cérebro estável como uma pedra esquadrada, estava esquecido de tudo e no entanto sabia tudo. Para reparar a minha evidência necessitava de um estado de graça. Como os místicos em certas horas, eu sentia-me em *secura*. Fechei os olhos raivosamente e quis ver. Regressava à aldeia, nessa noite de Setembro, quando meu pai morreu. Se tu viesses, imagem - minha condição... Se apareces, Como me esqueces tão cedo, como te sei e te não vejo!» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 9-10.

<sup>375</sup> «Porquê, eu tinha um problema: justificar a vida em face da inverosimilhança da morte. E nunca mais até hoje eu soube inventar outro. De que poderia falar na conferência? Nada mais há na vida do que beber até ao fim o vinho da iluminação e renascer outra vez. Riqueza ou miséria, ciência, glória, vexame, e a política e até a arte para tantos artistas, conhecimento do homem no corpo e no espírito - quantos modos de esquecer ou de não saber ainda o pequeno problema fundamental. Mas o que é extraordinário e me exaspera é que eu próprio tenha precisado de uma vida inteira para o saber. E quantas vezes agora o esqueço? O mais forte em nós é esta voz mineral, de fósseis, de pedras, de esquecimento. Ela germina no homem e faz-lhe pedras de tudo. Assim, quando procuro em mim a face original da minha presença no mundo, o que descubro não é o alarme da evidência, o prodígio angustioso da minha condição: o que descubro quase sempre é a indiferença bruta de uma coisa entre coisas. Eis-me aqui escrevendo pela noite fora, devastado de Inverno. Eis-me procurando a verdade primitiva de mim, verdade não contaminada ainda da indiferença. Mas onde esse sobressalto de um homem jogado à vida no acaso infinitesimal do universo? Se meu pai não tivesse conhecido minha mãe; se os pais de ambos se não tivessem conhecido; se há cem anos, há mil anos, há milhares e milhares de anos um certo homem não tivesse conhecido certa mulher; se... Nesta cadeia de biliões e biliões de acasos, eis que um homem surge à face da Terra, elo perdido entre a infinidade de elos, de



Em virtude desta realidade podemos ver-nos e vermos também aquilo que, originariamente, somos nós, e os outros que são também nós, porque nos devolvem o reconhecimento daquilo que somos e que nos revela a vertiginosa fugacidade do milagre da vida, a totalidade que nos perfaz, aquilo que somos além do que os olhos alcançam, permitindo que o que somos e aquilo que os outros são, no limiar do que lhes vemos, sabemos e sentimos, atravesse, transversalmente, os espaços, os tempos, os lugares onde estivemos e onde fomos e aí permaneça, desafiadoramente, mesmo depois de já não sermos, já não estarmos, mas que, *aparicionalmente*, se manifesta como a nossa totalidade real, independentemente de ser a do *Eu* que procura a sua evidência máxima, a sua visão originária ou, por outro lado, esse *Tu* que é um outro *Eu* e no qual o *Eu* se reconcilia e cinde intersubjectivamente.<sup>376</sup>

---

encruzilhadas - e esse homem sou eu...E todavia, agora que me descubro vivo, agora que me penso, me sinto, me projecto nesta noite de vento, de estrelas, agora que me sei desde uma distância infinita, me reconheço não limitado por nada mas presente a mim próprio como se fosse o próprio mundo que sou eu, agora nada entendo da minha contingência. Como pensar que eu poderia não existir? Quando digo eu, já estou vivo... Como entender que esta iluminação que sou eu, esta evidência axiomática que é a minha presença a mim próprio, esta fulguração sem princípio que é eu estar sendo, como entender que pudesse não existir? Como pensar que é nada? A minha vida é eterna porque é só a presença dela a si própria, é a sua evidente necessidade, é ser eu, EU, esta brutal iluminação de mim e do mundo, puro acto de me ver em mim, este SER que irradia desde o seu mais longínquo jacto de aparição, este SER - SER que me fascina e às vezes me angustia de terror...E todavia eu sei que isto nasceu para o silêncio sem fim...» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 49-50.

<sup>376</sup> «E desde quando o sei, desde quando? A verdade aparece e desaparece. Deus, a imortalidade e uma ideologia política e a sedução de uma obra de arte e a sedução de uma mulher - onde começam?, onde findam? Sou um indizível equilíbrio interior. Vivi, agi, toquei com as mãos tanta ilusão consistente. Depois a ilusão desfez-se. Ficou, porém, o rasto do que toquei, o gesto das minhas mãos - essa última união com o que quis, acreditei. Então eu descobri que as mãos estavam impuras. Lavar-me, renascer. Deus está morto porque sim. Não foi bem, meu velho, porque me ensinaste a história da terra e do homem e dos bichos que já não há e de que há seres humanos desde há dois dias, isto é, desde há um breve milhão de anos, se tanto. Não foi por isso, não foi por isso. Foi porque Deus se me gastou. Sei só que não está certo que ele viva. Sei que ele é absurdo porque o é. Sei que ele está morto, porque não cabe na harmonia do que sou. Não cabe. Como não cabe a simpatia das mulheres que aborreci. Como não cabem as anedotas da infância, que já não têm graça nenhuma. Como não cabe nada do que já não sou eu. Não discuto, agora, não discuto! Sei lá porque é que uma anedota de que ri não tem hoje para mim graça nenhuma! Sei só que a não tem. E, todavia, pesa-me como uma pata de violência a realidade da pessoa que somos. Há muita coisa a arrumar, a harmonizar, muita coisa ainda a morrer. Mas por enquanto está viva. Por enquanto sinto a evidência de que sou eu que me habito, de que vivo, de que sou uma entidade, uma presença total, uma necessidade do que existe, porque só há eu a existir, porque eu estou aqui, arre! estou aqui, EU, este vulcão sem começo nem fim, só actividade, só estar sendo, EU, esta obscura e incandescente e fascinante e terrível presença que está atrás de tudo o que digo e faço e vejo - e onde se perde e esquece. EU! Ora este eu é para morrer. Morre como a intimidade de uma casa derrubada. Sei-o com a certeza do meu equilíbrio interior. Mas como é possível? Agora eu sou essa intimidade, agora eu sou o seu espírito, a sua evidência.» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 46-47.

E como será ainda assim possível, apesar de toda esta iluminação da vida que nos lava, que este *Eu* que somos morra como morre nas coisas a sua intimidade, aquilo que são e que nelas é quando deixam de ser as coisas que reconhecemos terem sido. Alberto Soares assume como problema para a sua suposta conferência na sociedade recreativa *Harmonia*, a justificação da vida perante a inverosimilhança da morte, e toma a remota possibilidade de realização da conferência como missão da mais alta responsabilidade, porque vê nesta oportunidade um ensejo de mudança, de revolução do mundo, da iluminação do homem, para que possa concretizar em si próprio o milagre visionário que permitirá conciliar na vida o absurdo da morte, integrando-o numa plenitude antropológica universal.<sup>377</sup>

Semelhante tarefa afigurou-se a Alberto Soares como uma quase incumbência missionária, uma evangelização que deveria ser levada quanto antes a todos os homens. Tratava-se, afinal, de comunicar uma luminosa descoberta e uma aprendizagem, que deveria conduzir todos os homens a verem originariamente a evidência de si próprios no carácter aparicional fundamental que lhes é constitutivo. Este impulso propulsor vai animar Alberto Soares e ser igualmente incendiário das relações com alguns elementos da família Moura. Será o veremos suceder com Ana e Sofia, mas também com a comunidade eborense, de tal modo que Alberto Soares foi antecipadamente aconselhado pelo reitor do liceu a não permanecer em Évora no ano lectivo seguinte e formalmente acusado pelo engenheiro Chico, e posteriormente pelo

---

<sup>377</sup> «Tinha uma missão a executar, uma extraordinária notícia a transmitir. Precisava urgentemente de fazer a conferência, de revolucionar o mundo. Porque o mundo aparecia-me sob a forma de uma absurda estupidez. Era necessário que todos os homens vivessem em estado de lucidez, se libertassem das pedras, chegassem ao milagre de ver. Era absolutamente necessário que a vida se iluminasse na evidência da morte. Viriam a chamar-me mórbido, doentio. Porquê? Mais real do que o nascer era o morrer. Porque quem nasce é ainda nada. Mas quem morre é o universo, é a pura necessidade de ser. Um homem só é perfeito, só se realiza até aos seus limites, depois de a morte o não poder surpreender. Não porque a tivesse decorado como um gato-pingado, não porque a tivesse esquecido, mas por tê-la incorporado na plenitude da vida. Sabia bem quanto era difícil já não digo esta aceitação esclarecida mas até o ver o problema; sofrer o impacto da sua fulgurante aparição. Eu próprio quantas vezes o esqueço! Quantas vezes me remordo em desespero, porque nada vejo, nada vejo! A parte animal do homem, a parte gorda, a que tem sono e quer dormir é brutalmente pesada.» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 63-64.

Castanheira, por tudo o que de menos bom e trágico afligira a família Moura desde que chegara a Évora.<sup>378</sup>

Os malefícios que Alberto Soares infligiu aos Moura foram essencialmente aqueles que decorrem do facto de se ter sentido genuinamente investido da convicção de arauto de uma verdade que não poderia permanecer por descobrir, por revelar e por conhecer. Uma verdade provocadora, provocante e perturbadora, para a qual Alberto Soares tomará como pontos inspiradores da sua acção a inquietude e a interrogação perturbadora sobre a necessidade premente de sabermos, a demanda por saber quem é o fantasma que está connosco, no meio de nós e que misteriosamente nos habita. Quem é afinal o ladrão que nos amedronta no reflexo do espelho, e que súbita presença é esta que se apresenta estranha e silenciosa e que nos observa na fulminância daquilo que somos?<sup>379</sup>

É por se sentir incendiado por estas inquietações que Alberto Soares se entusiasma com a ideia da conferência, sentindo-se na obrigação de fazer chegar até

---

<sup>378</sup> «Fecho a janela enfim, regresso à minha presença. Que busco na minha solidão? Chico acusa-me. Ana também, talvez. A massa de amigos com que fui fraternizando através da vida despreza-me com náusea. E, no entanto, nenhum deles tem uma resposta que aniquile o que me fascina. Para que serve, para quê? Mas do para quê sei muito pouco, porque sei de mais: para ser homem. Porque só se é homem assumindo tudo o que fale em nós. Chico pensa na utilidade prática. Mas, se através dos tempos o homem pensasse apenas na utilidade prática, hoje não seria um homem, seria um parafuso. De resto, os utilitários estão lutando contra si: conquistada a base prática, liquidados, em hipótese, os problemas de bem-estar, forçada toda a azáfama ao silêncio, eis que as flores da solidão, da asfixia, brotarão com a sua virulência clandestina da miséria do homem: a vida estará então toda ela por conquistar, desde o limiar das origens.» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, p. 190.

<sup>379</sup> «Subitamente, porém, quando ia a erguer-me, eu vi que estava alguém mais no quarto. Dei um berro, larguei tudo, estatelei-me no corredor. Aos meus gritos acudiu minha mãe, meu pai, meus irmãos, as criadas, a tia Dulce. E ali, à face de todos, declarei: - Está um ladrão no meu quarto. A minha mãe arrebatou o candeeiro a uma criada e fomos todos atrás dela. Mas, iluminado o quarto, examinados os recantos, o ladrão não apareceu. Subitamente, meu pai teve uma ideia: - Onde é que viste o ladrão? - Ali. - Põe-te lá onde estavas. Olha agora em frente. Olhei. Quem estava diante de mim era eu próprio, reflectido no grande espelho do guarda-fatos. À hora de deitar meu pai ordenou-me: - Tu vais-te deitar sozinho. Tu és um homem. Desde sempre, dormíamos cada irmão em seu quarto. Cumpri o dever de ser homem e deitei-me sozinho, tendo o cuidado de não olhar para o guarda-fatos. Mas no outro dia, assim que me levantei, coloquei-me no sítio donde me vira ao espelho e olhei. Diante de mim estava uma pessoa que me fitava com uma inteira individualidade que vivesse em mim e eu ignorava. Aproximei-me, fascinado, olhei de perto. E vi, vi os olhos, a face desse alguém que me habitava, que me era e eu jamais imaginara. Pela primeira vez eu tinha o alarme dessa viva realidade que era eu, desse ser vivo que até então vivera comigo na absoluta indiferença de apenas ser e em que agora descobria qualquer coisa mas, que me excedia e me metia medo. Quantas vezes mais tarde eu repetiria a experiência no desejo de fixar essa aparição fulminante de mim a mim próprio, essa entidade misteriosa que eu era e agora absolutamente se me anunciava.» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 69-70.

aos outros estas interrogações, inquietações, angústias, e revolucionar a verdade acomodada em que todos parecem viver. Por isso, é preciso resgatá-los para uma outra dimensão da realidade de nós. O início do seu convívio regular com os Moura levar-lhes-á, em níveis diferenciados de intensidade, este incêndio flamejante, que ateará gradualmente em Ana, em Sofia, mas também em Carolino, pese embora este seja apenas frequentador ocasional da casa dos Moura, por ser primo do engenheiro Chico e nutrir uma secreta paixão por Sofia. À parte a relação com estes personagens, é igualmente curioso verificar a relação que Alberto Soares estabelece com Castanheira, Chico e com o seu próprio irmão Tomás.<sup>380</sup>

Alberto Soares procura levar a todos eles a sua inquietação, procurando seduzi-los para essa outra realidade que é a aparição de cada um a si próprio, a evidência radical da verdade presente em nós, que se presentifica, habitando-nos, fugaz. A chegada de Alberto Soares ao círculo familiar dos Moura traduziu-se, do ponto de vista factual, por uma atribulada e ambígua relação amorosa e uma paixão devoradora com Sofia, que posteriormente se afastará dele, trocando-o por Carolino e denunciando-o anonimamente, através de uma carta enviada ao reitor do liceu.<sup>381</sup>

---

<sup>380</sup> «Entretanto, porém, Tomás ia comendo calmamente. Voltava-se para mim, apresentava uma ideia das que o iam percorrendo: - Eu não sei bem qual é o teu problema. Nem como o desejavas solucionar. Mas parece-me que o problema hoje é só um, e a gente, vê tu, anda tanto à trela que nem sequer nos é fácil inventar ou descobrir outras questões. Ora bem... Um prato caiu no chão com um fragor de estilhaços. - Ora bem - continuou Tomás tranquilamente. - Se o problema é o da harmonia, eu sei que não há problema. E os problemas, aliás, não sendo nossa invenção, não tendo nascido em nós, em que medida não são o nosso passatempo? Tu dizes e eu também que tudo o que interessa à nossa vida é nossa criação: o teu problema criaste-o tu? Tens a certeza? Era-me difícil falar no meio daquela algazarra. Eu mal ouvia Tomás; e um sorriso de ternura para a sua serenidade, para aquela impossível instalação na vida com o silêncio dos campos ou o estrépito das crianças, começava a abrir em mim e a desarmar-me. Tomás era de um mundo diferente. Mas somente a sua confissão de evidência harmoniosa me intrigava, me excitava. Teria ele atingido o cimo inverosímil que eu sonhava existir como limite indistinto da minha busca sufocante? Seria ele a prova concreta de que esse limite existia? Ter-lhe-ia aparecido a evidência da plenitude num mundo desértico, com rastros profundos de tantas vozes mortas? - O meu problema - disse eu por fim - criou-se-me, porque o senti meu. Que os outros mo iluminassem, pouco isso me importa.» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 153-154.

<sup>381</sup> «(...) - Ouça, doutor: se alguma coisa me preocupou sempre foi ser consequente, unir o que faço ao que... Porque não faz o mesmo? - Como não faço o mesmo? - Oh, não faz... Se o fizesse, já me tinha beijado. A violência que me apanhou não foi súbita. Houve um silêncio de atordoamento. Até que na intimidade dos meus ossos, dos meus nervos, uma raiva de dentes me endoideceu. Sofia estava na minha frente, frágil e intensa como uma fibra de nervo; e eu sentia-a toda colada ao meu apelo, aniquilada, num esmagamento de mãos torcidas, de mastigação... Ergui-me trémulo, apoderei-me dela, cerrei-a violentamente no meu calor, tentei reduzi-la toda a esse ápice incandescente, onde a vida

Não será, contudo, Sofia o centro exclusivo das suas atenções, pois alimentará uma relação de grande admiração espiritual e preocupação com a bela Ana, a quem calhara, lamentavelmente, em sorte, por marido, o Castanheira. E haverá também Cristina, a mais nova das irmãs, em quem Alberto Soares reconhecerá, ao escutá-la a tocar piano, a aparição da evidência da verdade na sua ampla plenitude e a presença-ausente que liga os diferentes tempos. Cristina morrerá num acidente rodoviário quando todos regressavam das festas na terra do Carolino.<sup>382</sup>

A sua morte marca o compasso do irremediável desmoronar da relação de Alberto Soares com os Moura e com a própria cidade de Évora. Os Moura afastam-se no seu luto doloroso, enquanto Alberto Soares se dedica ao liceu, às suas aulas e às novas técnicas de trabalho em sala de aula, na expectante esperança de ajudar a criar em cada um dos seus alunos um homem novo, para manifesto desgosto do reitor. A crescer a tudo isto, Alberto Soares será afrontado na casa do Alto, por Carolino, que intentou desesperadamente assassiná-lo, mas não conseguiu consumir. Mais tarde, vingativamente, materializará este desejo desesperado no assassinato de Sofia, não sem que, contudo, atribua a Alberto Soares a responsabilidade moral de irreparável e sangrento desatino.<sup>383</sup>

---

infinita se me centrava. Mas ela, com uma energia que era eficaz por me pôr diante de mim, por vir dela - um ser frágil -, repeliu-me com raios no olhar. Senti-me miserável como quem é apanhado nu: o que era do meu mistério, do meu segredo, ficara ali exposto, sem que Sofia me pagasse a minha revelação com a revelação de si própria.» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, p. 83.

<sup>382</sup> «Nada digo, nada pergunto, olho desvairado as rectas infindáveis, aperto ainda de novo o acelerador, quando a estrada me parece lisa. O silêncio estala-me todo, os olhos nublam-se-me de água. Faço um esforço brutal para ser útil, para cumprir, para ser uma força desta máquina que rola pela estrada sem fim com uma vida que se extingue. Cristina, Cristina. Está uma tarde bonita, Cristina, toda azul e rosa, os campos recolhem-se para o sono da noite. Pela madrugada entrei enfim no teu quarto, Cristina. à luz frouxa da lâmpada que rezava ao pé de ti, vi-te enfim a face branca coroada de ouro. E a certa altura, sem que ninguém mais tivesse visto, só eu vi, só eu vi, Cristina, as tuas mãos pousadas sobre a dobra do lençol moveram os dedos brevemente. Era um movimento concertado das duas mãos, mas num ritmo de cansaço final. Na dobra do lençol tu sentias o teu piano, tu tocavas, Cristina, tu tocavas para ti e para mim. Música do fim, a alegria subtil desde o fundo da noite, desde o silêncio da morte. E eu ta ouço ainda agora, Cristina, gelado à lua verde deste Março na montanha, entre o vago deserto que alastra à minha volta e este húmido afago que me vela os olhos de ternura...» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 203-205.

<sup>383</sup> «Sem erguer os olhos, estendeu o braço, eu empurrei-lhe o cálice cheio. Repentinamente, porém, ele deu um pincho e apareceu-me em frente de navalha aberta. Era uma navalha de ponta que abria de estalo. Erguia-a alto, como uma condenação, um brilho maligno reflectia-se dela para os olhos do moço, ao clarão da fogueira. Instintivamente, atirei-lhe a mão ao pulso e aparei o golpe. E com uma força

O romance *Aparição* terá, do ponto de vista factual, o seu desfecho com a anunciada e inevitável partida de Alberto Soares da cidade de Évora que, após haver levado o alarme fulminante da evidência originária do ser que somos até à *cidade branca* e ao seio profundo da família Moura, rumará até Faro, onde passará a leccionar no ano lectivo seguinte, deixando atrás de si um rasto simultaneamente provocador e perturbador.<sup>384</sup>

Uma vez feita esta breve abordagem a alguns dos aspectos mais relevantes do romance *Aparição*, importará aprofundar de modo mais incisivo as relações que se estabelecem entre os personagens, na linha de continuidade daquilo que fizemos a propósito dos romances *O Caminho Fica Longe* e *Mudança*, no que concerne à nossa convicção, sobre a qual nos pronunciámos oportunamente por diversas vezes e que

---

brutal, ignorada na minha timidez, no meu súbito alarme, na própria submissão a que me vergava a noite, torci-lhe o braço, triturando-lhe o pulso. A navalha caiu, pisei-a com uma patada, despedi um murro cerrado à ponta do queixo do moço, que cambaleou. E, na raiva que se apossara de mim, esbofetei o rapaz até me estafar. Mas eu sentia obscuramente que apenas me esbofeteava a mim... O moço caiu na cadeira, deitou a cabeça na mesa, fechou-a com os braços e chorou medonhamente um choro convulso como num estertor. Apanhei a navalha, fechei-a, meti-a no bolso. O vento crescera de fúria. E era estranho e inquietante ouvir os soluços de Carolino no meio da solidão tempestuosa. Mas quem te destruiu os sonhos, bom moço? - eu to pergunto daqui, do meio da minha vigília, em que retomo e recrio (e me reinvento) a verdade original do que passou. O ar das grandes alturas é bom, meu jovem. Que o teu corpo o não saiba, que o não saiba o teu veneno – quem é culpado? Não, não fui eu, nem contigo nem com ninguém, se a culpa não é maior do que o nosso sonho e o nosso esforço de verdade ou de inocência. Bebe o teu cálice, Bexiguinha. Bebe. A noite avança, a madrugada vem aí» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 211-212.

<sup>384</sup> «Enfim, vou-me embora. Houve um concurso para Faro e fui classificado. Voltarei ainda, decerto, para o julgamento, porque não devem dispensar o meu testemunho ou o meu sacrifício. Alfredo declarou-me que o Chico me considerava responsável pelo crime de Carolino. Aceito a responsabilidade de tudo, porque aceito a responsabilidade da minha vida. Mas à minha vida não a alterarei. Só em face do meu dever (que o não é, porque é só a minha voz) eu me salvo ou me condeno. Se o meu dever é um crime, é um crime inocente. O homem perdeu o seu lugar de encontro mútuo, de reconhecimento mútuo, para que o dever seja uma responsabilidade comum e indivisa. Uma vida não chega para nos reconhecermos irmãos. Que fazer, porém, se eu sei que uma fraternidade só pode construir-se numa evidência de raízes e o dever só existe na inaceitação, quero dizer, na submersão ao que está fora de nós e Aquilo de que falo está dentro de mim, sou eu... Se algum crime houve em mim, foi só o de ter nascido. (...) Pela última vez, durmo na casa do Alto. É uma noite sem lua mas com um céu vivo de estrelas. Mas a minha atenção prende-se à cidade, à planície. Para os lados da estrada de Viana descubro um espectáculo extraordinário que me alvoroça, que me fascina: numa vasta extensão de terreno, um incêndio lavra interminavelmente, iluminando a noite. É uma queimada, suponho, o incêndio do restolho para a renovação da terra. Alinhadas pelos sulcos, as chamas avançam como um flagelo inexorável. E aos meus olhos saqueados é como se uma cidade ardesse, uma cidade fantástica, aberta de quarteirões, de praças, de sonhos. Cidade, minha cidade... Que a terra tenha razão sobre ti, que essa força que mal sei te absorva, te revele em cinzas, tire delas outra fecundação e outro ignorado começo - que me importa? A minha vida é a vida, só existe o que me sou: não se imagina quem se não é...» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 267-269.

assenta na analogia que temos vindo a estabelecer entre a estrutura global da narrativa literário-filosófica vergiliana e os estados de desenvolvimento da consciência, conforme preconizados na fenomenologia do espírito hegeliana.

O romance *Aparição* apresenta-nos um conjunto de aspectos particularmente interessantes, no que se refere ao seu aspecto evolutivo, quando comparativamente considerado com os romances abordados nos dois capítulos anteriores. Conforme tivemos ocasião de referir em passagens anteriores, a arquipersonagem vergiliana desenvolve-se, evolui, transforma-se e afirma-se na sua complexidade, desdobrando-se e desmultiplicando-se num conjunto de diversos duplos, como foi o caso patenteado em *O Caminho Fica Longe* com Rui Antunes, que se fractura compositamente nos seus diferentes opostos.

Do mesmo modo que no romance *Mudança*, tivemos ocasião de considerar que Carlos Bruno, personagem central da narrativa, se vai igualmente construindo, amadurecendo, complexificando e descobrindo afirmativamente, à medida que se confronta com os outros personagens que, com ele, constituem pares de personagens e de polaridades contrárias de tal forma que, cada uma ao seu modo, poderemos decerto considerar como sendo seus duplos. Esta questão volta a colocar-se com particular acuidade no romance *Aparição*, pois embora de modo diferencial comparativamente aos dois romances a que antes aludimos, vamos encontrar de novo o personagem principal da narrativa envolvido num jogo de duplos, mas de características peculiares, pois o personagem Alberto Soares afigura-se como um profeta, um professor, alguém que vem revelar uma verdade, comunicar uma nova realidade, fazer aprender um novo conhecimento e encaminhar os seus discípulos num caminho que ainda não conhecem nem trilharam.<sup>385</sup>

---

<sup>385</sup> «Mas eis que *Aparição* pretende trazer uma solução para a descrença (a aparição de si a si próprio, num espelho) que é vivida como uma Boa Nova que o protagonista procura passar aos outros. A um tempo que não pára de mudar e de trazer a destruição de tudo, corroendo, como vimos, a própria identidade, opõe-se, agora o tempo atemporal da dimensão metafísica de si. Aparentemente, é a abertura de uma atemporalidade perfeita que dá acesso à zona onde a identidade é intocável. Mas, essa zona traz uma identidade ambígua, ao fazer aparecer simultaneamente o indivíduo e o mundo das origens, onde a proximidade com a indiferenciação poderia pôr em risco a identidade.» GODINHO, Helder – Vergílio Ferreira e a descrença no presente. In CARVALHO, Dulce, VILA MAIOR, Dionísio e

Neste jogo de duplos, inversamente, Alberto Soares não está à procura de si, como estava Rui Antunes ou Carlos Bruno, que parecia procurar-se na nostalgia de outro tempo para, desta forma, se reconstituir, em face de uma nova realidade que avançava e que o desafiava tenazmente nas suas convicções. No caso de Alberto Soares, o que constatamos é que este encara o jogo de espelhos um pouco como o prisioneiro da caverna platónica, ou seja, viu ser-lhe revelada no espelho uma verdade que o alarmou, fascinou e angustiou, porque esta verdade revelada foi a morte a anunciar-se simbolicamente na vida, não sendo accidental o facto de, numa primeira instância, Alberto Soares ter ilusoriamente julgado ver um ladrão e não a sua própria imagem reflectida no espelho.<sup>386</sup>

Esta revelação conduziu a uma constante peregrinação pela demanda do conhecimento de si, que ganhara já raízes nas reflexões sobre a morte, a propósito do episódio ocorrido com o cão Mondego, e que haveria de adensar-se e amplificar intensamente com a morte do pai durante o jantar de Natal. Assumindo que lhe fora oracularmente transmitida uma verdade na reflexão do espelho, Alberto Soares pretende que esta revelação remeta para outra, que é a necessidade de se fazer uma aprendizagem da morte.<sup>387</sup>

---

TEIXEIRA, Rui de Azevedo (orgs.) – *Des(a)fiando discursos, Livro de homenagem à Prof. Doutora Maria Emília Ricardo Marques*. Lisboa: Universidade Aberta, 2005, p. 363.

<sup>386</sup> «Com efeito, desde o princípio do romance que a descoberta de si, (...) implicava a descoberta da face última das coisas onde leria a verdade perfeita de si (...). Ou seja, há um para lá de si e das coisas, lugar da “voz primordial”: (...). Ou seja, a descoberta da “verdade metafísica” de si vai de par com a descoberta do que poderíamos chamar também a verdade metafísica das coisas, ambas ligadas ao mundo original do fluido inicial e a uma presença invisível que assim se deixa entrever. (...). Ou seja, a aparição de si não vem sem trazer também a aparição da verdade profunda de tudo, o mundo original.» GODINHO, Helder – Vergílio Ferreira e a descrença no presente. In CARVALHO, Dulce, VILA MAIOR, Dionísio e TEIXEIRA, Rui de Azevedo (orgs.) – *Des(a)fiando discursos, Livro de homenagem à Prof. Doutora Maria Emília Ricardo Marques*. Lisboa: Universidade Aberta, 2005, p. 363.

<sup>387</sup> «Subitamente, porém, quando transpúnhamos o portão, tive o choque de um alarme. A casota do cão ficava a um canto do quintal, perto do alpendre onde se arrumavam os bois. Admiti bruscamente que o cão tivesse morrido. E, abandonando o grupo, fui sozinho até ao fundo do jardim. à luz da lua, espreitei para a casota, chamei o cão. Mondego não respondeu. Meti a mão dentro - o cão não estava. Presumi, absurdamente, que tivesse rebentado a corrente, se tivesse aninhado no alpendre. Fui para lá, mergulhei para um lado e outro no escuro, chamei: Mondego! Nada. Mas eis que, ao voltar-me para sair, eu vi o cão, enfim: suspenso de uma trave, enforcado no arame, Mondego recortava-se contra o céu, iluminado de lua e de estrelas. Dominei-me, não gritei. E corri para o grupo, que voltava atrás a procurar-me. Desculpei-me como pude e segui para a igreja, chorando duramente: quando Cristo nascia entre cânticos e luzes, Mondego balançava de uma trave o seu corpo leproso, banhado de luar... No dia seguinte quiseram iludir-me: o cão teria aparecido morto à porta da casota. Não reagi. Levantei-me



Esta aprendizagem da morte faz-nos lembrar, inclusivamente, a célebre frase da apologia socrática em que se afirma que a tarefa do filosofar seria um aprender a morrer, pelo que era urgente voltar a atenção e a preocupação para o aperfeiçoamento da alma e não para a materialidade dos bens e do próprio corpo. Esta afirmação presente na apologia socrática remete igualmente para a necessidade de encarar a morte como uma realidade tão natural quanto a vida e não como alguma coisa que simplesmente a interrompe.<sup>388</sup>

A perspectiva socrática conduz à separação da angústia e do medo face à morte, o que liberta o homem, podendo esta circunstância considerar-se como correspondendo ao *Eu* consciente que olha a morte e se auto-determina face a ela. Alberto Soares pretende comunicar esta realidade pedagogicamente, por isso parece ser uma espécie de prisioneiro da caverna platónica que, uma vez liberto do jugo das sombras ilusórias e observando a nova e luminosa realidade fora da caverna, acede a retornar até junto dos seus companheiros agrilhoados para lhes comunicar a existência de uma alternativa à realidade sombria, invectivando-os a libertarem-se, ou seja, após ter experimentado uma revelação e realizado uma descoberta, é urgente partilhar este

---

apenas e fui eu enterrar o animal, para que fosse amortalhado com ternura, para que a última voz da terra a falar-lhe fosse uma voz de aliança. Já não vejo a lua, que subiu mais no céu. Mas a face da montanha, voltada para mim, ilumina-se agora toda, branca e solene. E nesta imóvel radiação do silêncio, nesta vasta suspensão do tempo, a morte do Mondego irmana-se à de meu pai, dissolve-se num imenso apaziguamento. Como um olhar gravado de cansaço, a lua vela o ossuário da terra, a profunda surdez que me submerge...» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 137-138.

<sup>388</sup> «Então bruscamente ataca-me todo o corpo, as vísceras, a garganta, o absurdo negro, o absurdo córneo, a estúpida inverosimilhança da morte. Como é possível? Onde a realidade profunda da tua pessoa, meu velho? Onde, não os teus olhos, mas o teu olhar? Não a tua boca, mas o espírito que a vivia? Onde, não os teus pés ou as tuas mãos mas aquilo que eras tu e se exprimia aí? Vejo, vejo, céus, eu vejo aquilo que te habitava e eras tu e sei que isso não era nada, que era um puro arranjo de nervos, carne e ossos agora a apodrecerem. Mas o que me estrangula de pânico, me sufoca de vertigem é teres sido vivo, é tu estares ainda todo uno para mim, na memória do teu riso, no tom da tua voz, que era lenta, sossegada, nas ideias que punhas a viver entre nós, na realidade fulgurante de seres uma pessoa. Recordo-te totalizado, olho-te. Que é que te habita, que é que está em ti e és tu? Não, não é a carne, não é o corpo: é aquilo que lá mora, aquilo que ainda dura de ti nestas salas, neste ar, aquilo que eras tu, o teu modo único de ser, aquilo a que nós falávamos, atravessando a tua parte visível. E, no entanto, sei, sei que esse tu real que te habitava não era senão a sua morada; como o espaço de uma casa, a intimidade do homem, são as paredes que o fazem: derrubada a casa, a intimidade que lá havia também morre...» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 45-46.

facto e comunicá-lo, para que também outros o descubram e, mediante esta descoberta, possam igualmente auto-revelar-se.<sup>389</sup>

Cremos, por isso, que no romance *Aparição*, a questão das relações de dupla polaridade se colocam de modo diverso comparativamente ao que sucede em *O Caminho Fica Longe* e *Mudança*, por isso afirmamos que Alberto Soares é duplo de todos os outros personagens mais relevantes, como são os casos de Ana, Sofia, Carolino ou Chico, uma vez que, embora em grau diferenciado, são os prisioneiros que Alberto Soares pretende libertar da caverna platónica, ou melhor, invectivar a que se libertem.

No tocante à personagem de Cristina Moura, que ao longo da narrativa granjeia menos relevo que outras personagens, embora tenha importância para Alberto Soares, representa nesta obra a presença-ausente, sendo a filha mais nova dos Moura que revela a evidência, o tempo original, a verdade, sendo igualmente, na mediação que a sua morte constitui, que Ana abandonará muitas das suas reticências relativamente à mensagem messiânica de Alberto Soares e se descobre através da adopção dos filhos mais novos do Bailote, porque algo de insuspeito lhe foi revelado. Não poderemos afirmar, contudo, sem sombra de dúvida, que Alberto Soares não tem também os seus duplos nos mesmos personagens, porque de facto tem-nos, mas de uma forma diferenciada das relações de dupla polaridade de Rui Antunes ou de Carlos Bruno, pois, ao contrário destes personagens, situa-se num outro patamar de evolução da consciência, isto é, situa-se numa dimensão de auto-consciência e consciência de si.

---

<sup>389</sup> «Quanta coisa aprendi e sei e está aí à minha disposição quando dela preciso. Mas esta simples verdade de que estou vivo, me habito em evidência, me sinto como um absoluto divino, esta certeza fulgurante de que ilumino o mundo, de que há um fora que me vem de dentro, me implanta na vida necessariamente, esta totalização de mim a mim próprio que me não deixa ver os meus olhos, pensar o meu pensamento, porque ela é esses meus olhos e esse meu pensamento, esta verdade que me queima quando vejo o absurdo da morte, se pretendo segurá-la em minhas mãos, revê-la nas horas do esquecimento, foge-me como fumo, deixa-me embrutecido, raivoso de surpresa e de ridículo... E, todavia, sei-o hoje, só há um problema para a vida, que é o de saber, saber a minha condição, e de restaurar a partir daí a plenitude e a autenticidade de tudo - da alegria, do heroísmo, da amargura, de cada gesto. Ah, ter a evidência ácida do milagre que sou, de como infinitamente é necessário que eu esteja vivo, e ver depois, em fulgor, que tenho de morrer. A minha presença de mim a mim próprio e a tudo o que me cerca é de dentro de mim que a sei - não do olhar dos outros. Os astros, a Terra, esta sala, são uma realidade, existem, mas é através de mim que se instalam em vida: a minha morte é o nada de tudo. Como é possível.» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 9-11.

Esta cognoscência, entretanto adquirida, impele-o simultaneamente para o conhecimento do outro, e por isso se empenha em fazer chegar a sua palavra, a sua provocação filosófica e fenomenológica, aos demais personagens, como se estes fossem representativos da emulação da aparição de si a si próprio que Alberto Soares tivera quando criança, devolvendo-lhe uma parte de si próprio mediante este outro que se revelou. Se é certo que Alberto Soares estabelece uma dupla polaridade com determinados personagens, não pode ser desprezada a ideia que cada um deles será um espelho, onde Alberto Soares se interrogará sobre a natureza deste outro, que não sendo *Eu* será, ainda assim, também o *Eu* que sou. Esta será, aliás, uma interrogação que observaremos sempre pendularmente presente nas dinâmicas dialécticas com Ana, Sofia, Carolino e Chico.

No tocante a Ana Moura, importa considerar que Alberto Soares, consciente da sua própria cognoscência de si, convicto da verdade que nele é originária e luminosamente o habita, procurará fazer chegar a Ana Moura uma inquietação e uma perturbação provocadora, capaz de lhe abalar a sua pretensa segurança e certeza de si, demovendo-a de toda a parafernália de mitos, convenções, preconceitos, resistências mentais, angústias, medos e fragilidades, que Alberto Soares se determinou colocar em linha de fogo, numa tentativa missionária e messiânica de persuadir Ana a descobrir uma nova visão e vivência da realidade do milagre da vida.<sup>390</sup>

---

<sup>390</sup> «Ana olhava o marido, serena, lavada numa pureza excessiva para os meus olhos alucinados. Toda vestida de preto, os óculos a situá-la num mundo de resignação, de outra idade, as duas crianças brincando sob a paz do seu olhar, Ana retirava-se definitivamente da minha angústia, que continuava, se alimentava de tudo o que falasse a sua voz, que seguia na indefinida procura do eco que lhe respondesse, da noite final sem insónia ou pesadelo. - Ana! - Sente-se. Não apanhe sol. Não quer que o Alfredo lhe arranje um chapéu? - Veja lá, doutor. Arranja-se já aí um chapeirão que o cobre todo. Não quer? Então dêem-me licença, que tenho de ir à minha vida. - Ana... - A Sofia está aí, sabia? - Não. Sim. Ana: você achou? Você chegou ao fim? Você dorme descansada? - Está um dia ardente, está um calor pavoroso. Mesmo aqui na sombra se sente... - Desde quando tem as crianças? - Lembro-me às vezes de você: é extraordinário como no corpo destes pequenos há uma pessoa viva, um todo independente, com uma consciência brutal da sua individualidade. Sei agora que nada disso é absurdo... Acendi um cigarro, afrouxei o colarinho. Uma verdade natural, uma harmonia natural trespassava toda a terra, os campos, as árvores, Ana, as crianças. Mas eu estava de fora... Subitamente, Sofia apareceu ao pé de nós. Literalmente: apareceu. Não lhe ouvi os passos, não lhe vi a sombra. Surgiu imprevista ao pé do caramanchão. Vestia calça de cotim azul até sob os joelhos, onde se lhe apertava contra a perna, abrindo numa fenda. No tronco, cingindo os seios disparados, uma blusa branca sem mangas. E na cabeça um vasto chapéu de palha. Ria, imovelmente, um vivo riso vermelho: - Viva! Ana envolveu-nos a

Alberto Soares estava plenamente convicto que a sua tarefa profética seria alertar e fazer descobrir em Ana a evidência originária, mas deparou-se com uma feroz reacção por parte de Ana que, à imagem do prisioneiro da caverna platónica, a rejeitou que lhe mostrassem a realidade alternativa, afirmando, inclusivamente, ter dela conhecimento e desprezo. A relação que Alberto Soares estabelece com Ana Moura é particularmente curiosa, porque a negação que nela se instala, fruto da recusa liminar em ser alarmada e desperta para a realidade messiânica, acaba por funcionar como a devolução da imagem do espelho e, neste exemplo em concreto, não se devolve a imagem do outro na sua essencialidade constitutiva, mas a própria imagem, defraudando assim a possibilidade de um reconhecimento mútuo.

No romance *Aparição* a relação de dupla polaridade que Alberto Soares estabelece com Sofia Moura desenvolve-se de modo diferente daquela estabelecida com Ana Moura. A diferença no modo como uma e outra irmã se relacionam com Alberto Soares assenta, substancialmente, no facto de Ana Moura se negar determinadamente a descobrir a iluminação e o júbilo da verdade, que Alberto Soares assume por tarefa messiânica comunicar. Embora admitindo saber da existência desta verdade, Ana não se decide a assumir o risco de descobri-la o que, sob determinada perspectiva, é o mesmo que não reconhecer esta verdade, não viver a emergência desta urgência, o fulgor inflamado, devastador, telúrico, inexorável, da sua afirmação e experiência. Em sentido inverso ao da irmã, Sofia Moura vive esta experiência limite da aparição de si a si própria de forma excessiva e alucinada, fazendo questão de afirmá-lo abertamente a Alberto Soares, que reconhece haver nela algo que a habita e que é maior que ela.<sup>391</sup>

---

ambos. Mas ignoras tu ainda, Ana, que a nossa vida não se reconhece? Nem no desespero? Porque eu não desespero e a aparência disso dá-a a minha fraqueza, os gritos ocasionais do meu cansaço. Oh, Sofia é tão bela, Ana. Como evitá-lo sempre? Bela como a perdição, como todo o pecado. Se na minha angústia há muito de pecaminoso... Não sei, não sei, agora não.» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 252-253.

<sup>391</sup> «Eu reconciliava-me pouco a pouco com ela. De novo se me erguia, fascinante, no seu corpo selado de luto, nas suas mãos agudas, de gestos oblíquos, no seu olhar ilícito e inocente. Sofia falava. Em momentos fulgurantes, pelo meio da noite, ela descobrira também a vertigem da vida, da sua pessoa, da gratuidade desse absurdo milagre, da interrogação para o amanhã: Eu já conhecia tudo. Ou talvez não tivesse descoberto verdadeiramente e só agora, ao aviso da minha palavra, tudo se lhe revelasse em violência, um bater descompassado do coração. Que havia, pois, mais para a vida, para responder ao

A relação de ambas as irmãs com Alberto Soares desenvolve-se em moldes diferentes, precisamente em virtude desta realidade divergente. As lições de latim que Sofia recebe de Alberto Soares constituíram um mero pretexto para que ambos se saciassem na descoberta da verdade de si. Aquilo que se constata é que Alberto Soares e Sofia Moura se esgrimem diante do espelho que cada um deles representa para o outro, na procura de um mútuo reconhecimento a que os impele a lei do desejo e do desejo do outro. Alberto Soares e Sofia Moura envolvem-se numa relação amorosa pautada pelos excessos e caprichos de Sofia, que experimentara já o milagre e se confrontara com o absurdo da finitude. Em face desta experiência, impunha si própria viver e viver-se num descompasso, numa exaltação, num desejo absoluto de viver mais do que a própria vida.<sup>392</sup>

---

seu desafio de milagre e de vazio, do que vivê-la no imediato, na execução absoluta do seu apelo? Eliminar o desejo dos outros para exaltar o nosso. Queimar no dia-a-dia os restos de ontem. Ser só abertura para amanhã. A vida real não eram as leis dos outros e a sua sanção o seu teimoso estabelecimento de uma comunidade para o furor de uma plenitude solitária. O absoluto da ida, a resposta fechada para o seu fechado desafio só podia revelar-se e executar-se na união total com nós mesmos, com as forças derradeiras que nos trazem de pé e são nós e exigem realizar-se até ao esgotamento. Calou-se enfim. Uma beleza demoníaca, como de uma criança assassina, fulgurava-lhe nos olhos líquidos, na face branca, na boca ávida e sangrenta. E um apelo de uma união trágica e blasfema subiu-me pelo corpo como um grito estriado, uma raiva distorcida com longos olhos chorando... Então, quase serenamente, tomei Sofia nos braços e ambos nos sentimos perdidos de aflição como no último amor de dois condenados à morte. Quando voltámos a ouvir a chuva no pátio e nos reconhecemos enfim um ao outro, o olhar que trocámos foi quase de amargura e de piedade. Mas, após um longo silêncio, Sofia acabou por sorrir-me, porque era ela talvez quem ali apenas poderia proteger: - E a lição? Não damos hoje a lição?» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 85-86.

<sup>392</sup> «Houve um silêncio de atordoamento. Até que na intimidade dos meus ossos, dos meus nervos, uma raiva de dentes me endoideceu. Sofia estava na minha frente, frágil e intensa como uma fibra de nervo; e eu sentia-a toda colada ao meu apelo, aniquilada, num esmagamento de mãos torcidas, de mastigação... Ergui-me trémulo, apoderei-me dela, cerrei-a violentamente no meu calor, tentei reduzi-la toda a esse ápice incandescente, onde a vida infinita se me centrava. Mas ela, com uma energia que era eficaz por me pôr diante de mim, por vir dela - um ser frágil -, repeliu-me com raios no olhar. Senti-me miserável como quem é apanhado nu: o que era do meu mistério, do meu segredo, ficara ali exposto, sem que Sofia me pagasse a minha revelação com a revelação de si própria. E reuni os meus papéis, preparando-me para sair. Ela então veio sobre mim, já humilde, curvada, pagando alguma coisa da minha humilhação com um pouco da sua fraqueza. (...) Sofia então tomou-me bruscamente a cabeça nas mãos e deu-me um beijo rápido na boca. Mas eu sentia-me vexado. Tinha, aliás, a certeza de que, se tentasse de novo tomá-la, de novo havia de me repelir. Sentei-me, por fim, em silêncio, acendi um cigarro. Uma onda forte de chuva batia agora no pátio, irradiando a presença de tudo para uma desolação imemorial. Sofia acendeu também um cigarro; e a sala, abafada de fumo, começava a segregar um cheiro a vício nocturno. (...)» FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1995, pp. 83-84.

Esta necessidade de Sofia Moura fez com que se entregasse a aventuras amorosas com outros homens, de forma inconsequente e caprichosa, na expectativa de se viver a si própria no desejo do desejo do outro. Sofia Moura procurou nesta inconstância amorosa o absoluto da sua condição e a libertação do seu *Eu* de um cativeiro que apenas o espelho do outro poderia permitir reconciliar. É, pois, em virtude desta forma excessiva de ser, que Sofia Moura decide denunciar, ao reitor do liceu, as lições particulares com Alberto Soares, lançando imediatamente sobre este uma suspeição a respeito do carácter menos próprio que estas lições poderiam ou estariam a tomar, encontrando, deste modo, um ardil para aproveitar as férias lectivas e a ausência de Alberto Soares junto da família, para se envolver amorosamente com Carolino, que sabia ter por ela uma paixão amordaçada.

A personagem Sofia Moura, que se consumia nos outros a quem procurava ensandecida, assumirá uma dimensão igualmente profética e messiânica, entregando o seu corpo às compulsões de Carolino, revelando-lhe, no sofá do pavilhão das trepadeiras secas que havia no quintal da casa dos pais de Carolino, a verdade da vida e da morte, concretizando sobre este a aparição de uma violência oculta e fazendo dele homem, enquanto ela se saciava no desvario sem limites do desejo do outro que, desejando-a, a reconheceu. Este jogo de forças entre Sofia Moura, Alberto Soares e Carolino acabará da pior maneira. Carolino apunhalará Sofia mortalmente. Este trágico desfecho manifesta, mediante a morte de Sofia Moura, que Carolino recusou a aparição de si a si próprio, porque destruiu o milagre da vida e não resistiu ao seu reflexo no espelho do outro, no espelho de Sofia que lhe oferecera a dádiva de uma visão única e originária, mas onde Carolino não se reconheceu e, por isso, negou-se.

É precisamente com Carolino que Alberto Soares irá estabelecer uma curiosa relação de dupla polaridade, oposta ao que temos afirmado relativamente a Ana e Sofia Moura e à divergente perspectivação que uma e outra têm sobre a evangélica tarefa que Alberto Soares reclamou para si. No romance *Aparição* observamos uma postura completamente distinta por parte de Carolino que, por ser aluno de Alberto Soares no liceu, manifestou desde o início uma tremenda voracidade pela descoberta e pela aprendizagem da revelação da verdade daquilo que somos, das sombras e dos

fantasmas que nos acompanham, potencialmente reveladores desta súbita evidência que jorra de dentro de nós e nos habita como um titã oculto.

A revelação que Alberto Soares propôs a Carolino foi mostrar-lhe quem verdadeiramente era aquele que habitava desde sempre os recantos mais obscuros e temidos da consciência e do seu saber de si, por isso o espanto extasiado e boquiaberto de Carolino, atordoado com a existência, em si, de uma outra realidade, que pode permanecer para sempre aplacada na sombra ou refulgir pujante na iluminação da descoberta que podemos fazer de nós próprios. Carolino, ao contrário de Ana e Sofia Moura, desconhecia que havia um *outro* que o habitava. Esse outro era, afinal, parte integrante dele, embora diferente de como julgava conhecer-se a si próprio. É por esta razão que desejou ver a pessoa que havia dentro de si e descobri-la avidamente. E descobrirá.

Alberto Soares lançou sobre Carolino a semente da inquietação e da iniciação a uma nova realidade, emulando a relação pedagógica entre professor e aluno, até que chegará o dia em que o aluno Carolino abordará o seu professor, desejando, simbolicamente, esclarecimento de uma dúvida sobre a matéria dada, ou seja, sobre aquele que se descobriu ser. Mas Carolino estava impreparado para receber semelhante revelação e fazer bom uso dela. Mastigava as palavras que, de tão insistentemente repetidas, se esvaziavam de significado, porque o seu espírito não as habitava. Talvez por isso, não vislumbrou em si uma força criadora, mas uma compulsão destruidora, que o fazia atirar pedras a cães e matar galinhas e que o faria igualmente matar Sofia Moura, sem que antes não deixasse de tentar fazer o mesmo a Alberto Soares. A impreparação de Carolino para poder aceitar a revelação do milagre da vida na sua fulgurante e originária magnitude traduziu-se num entendimento distorcido sobre o criar e o destruir, a vida e a morte, confundindo bizarramente o poder do assassino com o poder de um deus para criar a vida.

Esta auto-determinação de Carolino assume particular significado por ser reveladora de uma consciência fechada sobre si e não auto-consciente de si, razão pela qual, no diálogo que estabelece com Alberto Soares, lhe nega liminarmente que o trate por tu. Este facto simboliza uma forma de não reconhecimento do outro e uma não integração deste outro na esfera do *Eu* que também somos, por isso Carolino

tentará, em desespero, matar Alberto Soares, que simbolicamente representa o espelho onde Carolino se reflecte e, falhada esta tentativa, acabará por matar Sofia Moura, dando seguimento à convicção que o assassino mata por saber precisamente que aquilo que destrói tem valor incalculável, negando deste modo o milagre da vida e afirmando o miserável triunfo da morte.<sup>393</sup>

---

<sup>393</sup> «Ao contrário do que esperava, não fui notificado para o julgamento do Carolino. Da minha culpa, aliás, quem poderia decidir além dele, de mim, de nós, dos que sabem a linguagem que é ignorada pela lei? Sigo o processo pelos jornais, aqui, nesta casa que aluguei na rampa de Santo António, frente à ria onde os poentes apodrecem. Há quem proponha um exame psiquiátrico ao pobre Bexiguinha. Nas suas declarações há zonas obscuras como pegos, os homens que as registam, que as examinam, hesitam, contornam-nas, à procura do caminho interrompido. “Ela fazia pouco de mim, eu gostava muito dela, muito, muito. Eu matava-a e ela depois ficava a descansar, que é que valia matá-la? Ela descansava e quem sofria era eu. Mas depois pensei: Ela é uma coisa extraordinária, ela é muito grande, ela diz eu e quando diz eu é uma força enorme, uma maravilha extraordinária. Se eu a matasse, está bem, ela ficaria a descansar, mas eu reduzia-lhe a nada aquilo que era grande, ela, ela. E ela era tão bela e quando me amava ela era grande como ela, porque ela era tudo isso e eu reduzi a nada tudo isso. E eu continuo vivo, continuo a ser grande, ela já não é nada. Mas tenho pena - oh, ela é que teve a culpa. Sinto-me orgulhoso da minha força, mas estou triste.” Entendo a tua loucura, meu bom moço, a tua perplexidade diante do poder que te nasceu nas mãos. Mas como não aprendeste que é mais forte criar uma flor (um parafuso...) do que destruir um império? O tempo e o amor... Sei o milagre da vida, por isso a morte me humilha. Tu chamaste a ti a força da humilhação. Mas um tirano só é grande aos olhos do cobarde. Tenho pena de ti...» FERREIRA, Vergílio – *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005, pp. 270-271.



## **Capítulo 6**

### **Desejo e reconhecimento na obra vergiliana**

Terminada esta digressão pela natureza das duplas polaridades nos romances a que dedicámos atenção mais demorada, interessa-nos fazer a ponte para alguns dos mais relevantes aspectos dos desenvolvimentos realizados por Hegel na sua fenomenologia e que consideramos estarem integralmente presentes na generalidade da obra vergiliana, particularmente nos romances a que dedicamos os três últimos capítulos deste nosso trabalho, em cujos desenvolvimentos se encontra bem patente o dinamismo dialéctico hegeliano, referente ao desejo e reconhecimento que, em capítulo posterior, conduzirão à questão da consciência infeliz e da dialéctica do Senhor e do Escravo, na sua cunhagem vergiliana.

A grande maioria dos estudos críticos realizados sobre os romances *O Caminho Fica Longe*, *Mudança* e *Aparição* que chegaram ao nosso conhecimento, reportam insistentemente a estes romances um carácter fenomenológico mais próximo de uma abordagem husserliana do que de uma abordagem naturalmente filiada nos esforços hegelianos.

Embora possamos afirmar que existem elementos husserlianos, heideggerianos, jasperianos e levinasianos na narrativa literário-filosófica de Vergílio Ferreira, isto fica substancialmente a dever-se ao facto destes filósofos serem, de uma forma ou outra, filiados numa matriz fenomenológica hegeliana e a partir da qual evoluíram para o seu pensamento próprio. A abordagem fenomenológica de Hegel é, em nosso entender, aquela que, de facto, melhor e mais notoriamente surge imbricada na arte literária e no pensamento de Vergílio Ferreira.

Pese embora se possa afirmar que Husserl terá sido um dos filósofos que mais influenciou Vergílio Ferreira, no que se refere à chamada temática do *ver* e da *visão fundacional*, em virtude dos contornos fenomenológicos que se manifestam no romance *Aparição*, convirá elucidar que esta perspectiva se afigura substancialmente equívoca, porque o *ver fundacional* que existente na obra vergiliana, e especificamente em *Aparição*, por se afigurar passível de notória rotulagem fenomenológica, não deve atribuir-se, contudo, a Husserl uma influência estrutural e estruturante na obra vergiliana.

Interessa mencionar que a presença de uma fenomenologia na narrativa literário-filosófica de Vergílio Ferreira, e no caso concreto dos três romances que

trabalhámos mais demoradamente, não pressupõe um retorno às coisas, ao vivido, ao concreto ou à unidade do sujeito, como é o caso da fenomenologia husserliana. Aquilo que se mostra existir é o que se manifesta numa consciência e que servirá para indicar o saber que o espírito adquire de si próprio ao longo de uma série de experiências, nas quais a consciência percebe a sua própria formação. Esta será, inclusivamente, uma das mais fortes razões em virtude das quais o tempo manifesta ter uma tão grande importância na generalidade da obra vergiliana, pois o ver fundacional a que anteriormente nos referimos é resultante de uma constante rememoração.<sup>394</sup>

Esta recorrência rememorativa à qual não é, por exemplo, alheia, sob variados aspectos, a presença da música, na generalidade da obra de Vergílio Ferreira. Quer se trate de música propriamente entendida no seu sentido instrumental, como sucede em *O Caminho Fica Longe* com as serenatas coimbrãs, ou no caso de *Aparição*, com as tocatas de piano de Cristina, ou então da música entendida em sentido telúrico, naturalista, como sucede na entrada do romance *Mudança*. Esta rememoração é um relembrar incessantemente repetido, como se fosse uma harmonia longínqua, que convoca para um *não-esquecimento* do sujeito que existe.

A arquipersonagem vergiliana constitui-se no conhecimento do mundo, no concomitante tecer do conhecimento de si própria, na diversidade das personagens vergilianas. Este conhecimento correspondente ao conhecimento reflectido na consciência, constituindo momento natural de formação do espírito, por isso a

---

<sup>394</sup> «Na sua vivência originária, um «tu» é inatingível até ao ser paradoxal que possível isso fosse. Mas justamente é estranho que Husserl tenha apreendido essa zona do originário de um «tu» e a não tenha meditado e aprofundado para um «eu»... Porque o enigma» é muito menor para a recuperação de um sentir do que para a recuperação desse que sente; menos para a sensibilidade e sobretudo o pensar e conteúdos de uma e outro do que para a percepção desse que pensa e sente. A analogia funciona talvez para o primeiro caso; não funciona de modo algum para o segundo. Mas é esta difícil e específica radicalidade de Husserl percepcionar um «eu» que é um pouco superada na abordagem de um «tu», é esta difícil e especializada radicalidade que se revela também no modo como Husserl dilucida a questão do «tempo». Porque também aqui o que para ele funciona é o que chamaríamos uma articulação mecânica e exteriorizada da intelecção dos três momentos do tempo. Ele existe assim como relação com o presente que se vive, na retenção do passado e visão do futuro. Ou, mais rigorosamente, diríamos que o tempo constitui uma «rede de intencionalidades» a partir do presente, em referência ao passado (*retenção*) e ao futuro (*protenção*). Husserl, como Sartre, aliás, reflexiona sobre o tempo numa dimensão horizontal, mas sobretudo numa exterioridade segunda e relação imediata. Ora, como pude um dia anotar (em *Invocação ao Meu Corpo*), a tríplice dimensão do tempo pode abrir-se a uma dimensão originária, a uma dimensão absoluta. » FERREIRA, Vergílio – *Espaço do Invisível IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1995, pp. 305.

fenomenologia hegeliana denota, na obra de Vergílio Ferreira, o desenvolvimento das diferentes figuras da consciência em que o espírito se manifesta, realizando gradualmente a aprendizagem do seu próprio conhecimento e condição.<sup>395</sup>

O que se verifica, em cada um dos três romances a que frequentemente aludimos, é essencialmente o carácter evolutivo do conhecimento de si próprio e a gradual transparência, para si, do espírito na descoberta da sua infinita compulsão para a eternidade. É precisamente neste âmbito que vemos eclodir, em qualquer um desses romances, a intensa marca do *desejo*, do *reconhecimento*, da *consciência infeliz* e da dialéctica do *Senhor e do Escravo*, presentes na fenomenologia hegeliana e que, na nossa perspectiva, tem sido silenciada na maioria dos estudos vergilianos, regra geral mais vocacionados para avaliar a presença de Sartre num hipotético existencialismo do escritor do que verem, afinal, o quanto de Hegel existe na obra vergiliana.

Uma leitura atenta da obra de Vergílio Ferreira dir-nos-á que a realidade da vida, considerada naquilo que nela corresponde à sua verdade e autenticidade, é aquela que se dirige de si e retorna a si, de tal forma que aquele que se poderá entender como *ser do existente* não é resultante das suas múltiplas e recíprocas interacções, mas um ser existente que regressa a si, num constante e contínuo retorno sobre si próprio. A criação literário-filosófica do escritor, à imagem do que sucede na fenomenologia do espírito hegeliana, tem subjacente uma implícita ordenação teleológica, na qual o ser existente circunscrito em si próprio é, simultaneamente, uma identidade e uma diferença, pois descobre uma insatisfação face à vida, de acordo com o modo imperfeito como esta acontece.

Em consonância com esta perspectiva podemos, então, considerar que vamos conhecendo o mundo segundo um modo processual, em que tecemos gradualmente um conhecimento sobre nós e aquilo que realmente somos, sintonizado com um movimento que tão subitamente surge quanto desaparece, mediante uma dinâmica de constante e permanente geração, porque nada se pode saber a respeito do mundo

---

<sup>395</sup> Cf. JARCZYCK, G., LABARRIÈRE, Pierre-Jean – *Hegelian*. Paris: PUF, 1986, pp. 87-92.

sem que este conhecimento reverta reflexamente sobre o conhecimento a respeito de nós próprios.

Neste sentido, é possível afirmar que, de acordo com a fenomenologia do espírito hegeliana, o espírito desconhece os seus limites e contingências, na medida em que aspira a uma totalidade. É, no entanto, necessário impor-lhe a aprendizagem das múltiplas escolhas. A principal necessidade do espírito é conhecer-se a si próprio até à possibilidade da iluminação de si. Ao iniciar semelhante processo gnoseológico, o espírito apercebe-se do desejo de permanência, duração e infinitude suscitado pelo saber, acabando desta forma por descobrir a pulsão que o impele para a eternidade, numa constante reivindicação do preenchimento das suas lacunas.<sup>396</sup>

É precisamente o que vemos suceder em qualquer um dos três romances que colheram a nossa mais particular atenção, pois em todos eles se constata estarmos em face de um processo evolutivo do ponto de vista gnoseológico, que deverá conduzir gradualmente à manifestação plena do espírito na sua caminhada para o absoluto, na medida em que este processo se dirige para uma totalidade, cujo potencial se actualiza

---

<sup>396</sup> «O implícito hegeliano sobre o qual se apóia a dialética do Senhorio e da Servidão deixa-se entrever, assim como sendo o problema da racionalidade do ethos, que será tematizado explicitamente no começo da seção "O Espírito" (C, cap. VI). Ele assinala os primeiros passos da civilização ocidental na Grécia como conflito entre a lei do géno e a lei da pólis. A interrogação que impele o discurso da Fenomenologia a partir do "ponto de inflexão" designado pelo advento da consciência-de-si é a seguinte: que experiências exemplares a consciência deve percorrer e cuja significação deve compreender para demonstrar-se como sujeito, a um tempo dialético e histórico, de um saber que contém em si a justificação da existência política como esfera do reconhecimento universal? Em concreto, esse saber é a filosofia hegeliana e o seu portador é o filósofo na hora de Hegel. A ele compete, em primeiro lugar, dar razão da sua própria existência mostrando que o ato de filosofar não é um ato gratuito mas é a exigência da transcrição no conceito do tempo histórico daquele mundo de cultura que colocou a Razão no centro do seu universo simbólico. Dando razão da sua existência, o filósofo anuncia o advento, na história do Ocidente, do indivíduo que aceita existir na forma da existência universal, ou da existência regida pela Razão. Eis por que o tema do reconhecimento deve inaugurar o ciclo da consciência-de-si ou do sujeito no roteiro da Fenomenologia. É necessário, com efeito, que o indivíduo que se forma para a existência histórica segundo a Razão - ou que se forma para a ciência - passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida imediata, ou da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão do desejo. Somente essa emergência tomará possível a existência do indivíduo como existência segundo a forma de universalidade do consenso racional ou, propriamente, existência política. Essa é a forma de existência histórica que o filósofo deve justificar e cuja justificação ele irá buscar exatamente na necessidade, a um tempo dialética e histórica, que conduz a sucessão de experiências descritas pela Fenomenologia.» VAZ, Henrique Cláudio Lima – Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 19.)

constantemente, e só no final deste processo teleológico de auto-transformação se atinge a verdade.<sup>397</sup>

Em termos concretos, importa clarificar que aquilo que se verifica com qualquer dos personagens principais dos três romances abordados nos capítulos antecedentes é o resultado do próprio desenvolvimento do Absoluto. Este desenvolvimento atribui a si próprio o seu conteúdo, que lhe advém reflexamente da alteridade, através da consciência humana, ou seja, transforma-se e conhece-se a si próprio enquanto objecto, o que significa que se transforma em pensamento próprio autoconsciente.

É o que vemos suceder a Rui Antunes, na convivência martirizada consigo próprio e no modo como reconhece não ser o homem que deseja ser, e vislumbra esse homem naquele outro que haverá de namorar Amélia e de quem abdicará, pois não se achava à altura dela, embora depois se atormente, durante a temporalidade, narrativa por vê-la com outro. Sob certo aspecto, pode perfeitamente afirmar-se que o *Tarzan* que Rui Antunes desejava ser funciona como a sua *aparição*. Esta circunstância vai fazer com que parta à procura da sua plenitude, por isso, percorrerá todo um itinerário de diversas contradições e debater-se-á contra forças que se opõem, internamente, no decurso do processo de construção do conhecimento de si.

À imagem deste personagem, o mesmo sucede com Carlos Bruno, que desperta do seu letargo com a morte do pai, que se suicida em virtude da crise que assolou a Fábrica de Fiação. Aqui, pode igualmente vislumbrar-se uma forma aparicional que vem condicionar toda a temporalidade narrativa do personagem Carlos Bruno, que tem neste trágico acontecimento o momento potenciador de todo um processo de maturidade, atravessando várias contradições que combate aflitivamente para repor o equilíbrio interior e reencontrar-se com o outro Carlos Bruno que se esforçou para não ser engolido pela força trituradora do passado e, por isso, atravessou uma densa crise com Berta, uma batalha dialéctica com Pedro e todas as desilusões que lhe trouxeram os seus princípios, no confronto relativo com os seus aliados políticos.

---

<sup>397</sup> Cf. JARCZYCK, G., LABARRIÈRE, Pierre-Jean – *Hegeliiana*. Paris: PUF, 1986, pp. 123-130.

De modo semelhante, o mesmo sucederá a Alberto Soares, cuja *aparição* de si a si próprio transformará toda a sua compreensão sobre a realidade circunstancial que o rodeia e que, aliada ao *enforcamento* do Mondego e à morte do seu pai na véspera de Natal, lhe proporcionarão uma translúcida experiência de conhecimento e consciência de si.

Ao contrário das *aparições* dos personagens dos romances mencionados nos parágrafos anteriores, Alberto Soares descobre-se na certeza de si logo de início, pois sabe-se a si próprio na percepção da finitude que lhe é imposta pela evidência absurda da morte, e toda a sua temporalidade narrativa se encaminha no sentido de um aprofundamento do mistério da condição humana e da inevitável consciencialização de que o homem é um ser projectado numa espiral de finitude, à descoberta da sua transcendentalidade.

A *consciência-de-si* implica admitir que a mesma se assume sempre *em si* e *para si*, embora se manifeste igualmente como consciência para uma *outra* consciência, que é também consciência de si, pois o conhecimento pressupõe a tomada de consciência de uma *outra* realidade. Uma vez verificada esta tomada de consciência de *outra* realidade, o sujeito terá uma *consciência de si* recíproca, e poderemos então afirmar que conhecer alguma coisa corresponderá sempre ao conhecimento do sujeito em si próprio, mas conhecimento exequível no *outro*, considerando que o sujeito conhece este *outro* na sua diferença e exterioridade possibilitando-lhe, desta forma, uma reflexividade reconhecedora de si.<sup>398</sup>

Nesta perspectiva é através do *outro* que o sujeito garante o reconhecimento de si, tornando então viável que se reconheça em todas as situações relacionais, enquanto *consciência-de-si*. Esta *consciência-de-si* significará um retorno a *si próprio* a

---

<sup>398</sup> «(...) Para a consciência-de-si portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como consciência e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenómeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenómeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 120.

partir do *Outro*. Impelido por esta necessidade ontológica, este impulso do *Eu*, para si, corresponde à tensão da consciência em direcção ao *espírito*. A tensão essencial que conduz a consciência a sair de si corresponde à tensão própria de uma consciência desiderativa, pois tudo o que a *consciência-de-si* deseja é o seu próprio desejo. Diante do *outro*, o que a *consciência-de-si* deseja é o desejo do *outro* e, por esta razão, pretende ser reconhecida como um *em-si* e um *para-si*, pela *outra* consciência.<sup>399</sup>

Enquanto desejo, a *consciência-de-si* atinge unicamente a sua verdade no encontro com outra *consciência-de-si*, e a sua destinação será, então, sucessivamente, o desejo de um outro desejo. O desejar um desejo equivalerá sempre ao desejo da *consciência-de-si* em substituir-se ao valor constituinte do objecto desejado. O desejo do *outro* consiste em querer, precisamente, que o valor representado pela *consciência-de-si* continue a ser valor desejado pelo *outro*, pois o desejo do sujeito é, deliberadamente, um desejo de reconhecimento.<sup>400</sup>

---

<sup>399</sup> «(...) Nesses três momentos se completa o conceito da consciência-de-si: a) O puro Eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato. b) Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como o supracumir do objeto independente; ou seja, ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade. c) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença como diferença de-nada, e nisso é independente. A figura diferente, apenas viva, supracumir sem dúvida no processo da vida mesma, sua independência, mas junto com sua diferença cessa de ser o que é. Porém o objeto da consciência-de-si é também independente nessa negatividade de si mesmo e assim é, para si mesmo, gênero, universal fluidez na peculiaridade de sua distinção: é uma consciência-de-si viva. (...) É uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro. O Eu, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto. Porém o objeto do desejo e só independente por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 120.

<sup>400</sup> «(...)A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 125.



Deste modo, é legítimo afirmar que, segundo esta lógica do reconhecimento do *outro*, a vida será a infinidade supressora de todas as diferenças, que aparece como objecto da *consciência-de-si*. A autenticidade da realidade *mundividente* derivou para a *consciência-de-si*, que tentará demonstrar a sua verdade no confronto com a vida e vivenciando a experiência da unificação, ou seja, da *consciência-de-si*, reclamando uma figuração desiderativa que se realiza na sua própria auto-satisfação, negando, desta forma, a independência do seu objecto.<sup>401</sup>

Estes considerandos acabados de formular situam-nos amplamente no âmbito de toda a problemática vergiliana, da qual os romances que escolhemos são dignos representantes. Não será difícil demonstrar que qualquer um dos principais personagens dos romances *O Caminho Fica Longe*, *Mudança* e *Aparição* representa um protótipo de uma consciência que evolui para um patamar mais elevado de cognoscência, que traduzirá efectivamente a realidade da consciência de si. Qualquer um dos seus principais personagens, pese embora em contextos diferentes e com intensidades assimétricas, são representativos de um itinerário de natureza gnoseológica que os deve iluminar aprofundadamente a respeito do conhecimento de si, não obstante este conhecimento não dispense a reciprocidade que resulta do carácter reflexo da relação intersubjectiva.

Qualquer um dos personagens principais dos romances a que nos dedicámos com mais pormenor entrega-se voluntariosamente no horizonte do *outro*. Sem este horizonte, não é viável obter um retorno gnoseológico que alargue e aprofunde o conhecimento que cada um deles constrói sobre si. Consideremos, então, alguns elementos referentes a cada um dos personagens em questão. Se atentarmos, por

---

<sup>401</sup> «(...) Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro. (...) A consciência-de-si tem de suprassumir esse seu-ser-Outro. Esse é o suprassumir do primeiro sentido duplo, e por isso mesmo, um segundo sentido duplo: primeiro, deve proceder a suprassumir a outra essência independente, para assim vir-a-ser a certeza de si como essência; segundo, deve proceder a suprassumir a si mesma, pois ela mesma é esse Outro. (...) Esse suprassumir de sentido duplo do seu ser-Outro de duplo sentido é também um retorno, de duplo sentido, a si mesma; portanto, em primeiro lugar a consciência retorna a si mesma mediante esse suprassumir, pois se torna de novo, igual a si mesma mediante esse suprassumir do seu ser-Outro; segundo, restitui também a ela mesma a outra consciência-de-si, já que era para si no Outro. Suprassume esse seu ser no Outro, e deixa o Outro livre, de novo.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 125.

exemplo, no personagem de *O Caminho Fica Longe*, veremos que este se procura a *si* e ao conhecimento de *si* em todos os duplos em que se projecta e que lhe são antitéticos, na proporção da lacuna ontológica que o cinde, por isso vemos Rui Antunes procurar a aprovação do seu amigo Rodrigues nos mais diversos detalhes e antagonizar deliberadamente Amélia, criando um súbito desgaste na relação entre ambos, porque não se considera homem para estar à altura da sua beleza. Uma vez terminada esta relação, atormentar-se-á frequentemente, numa luta interna que o faz desejar Amélia e, por outro lado, não desejar este desejo, imputando-lhe os piores sarcasmos como forma de auto-convencimento relativamente à razoabilidade das suas acções.

Nesta lógica atitudinal, observamos a sua aproximação a Luísa, por reconhecer nela uma mulher inteligente e culta, que servia na perfeição para o plano que congeminara e que consistia em, simplesmente, mostrar a Amélia que superara e esquecera efectivamente o amor sentiram um pelo outro. Luísa é, curiosamente, o oposto de Rui Antunes. Ele é centrado no seu umbigo. Ela é condoída com o sofrimento dos outros, por isso desperta nele reflexões sobre assuntos sérios e profundos em que nunca pensara. Aspecto particularmente curioso desta relação estabelecida com Luísa é o facto de Rui Antunes querer auto-convencer-se que a ama, no entanto o que verdadeiramente lhe interessa é, afinal, o seu pequeno mundo.

Uma leitura atenta de *O Caminho Fica Longe* permite-nos assistir ao despertar lento e entediado da consciência de Rui Antunes, através do confronto entre duas polaridades: a sua personalidade e a reciprocidade dos outros. É por isso que nos permitimos afirmar que temos bem patente, neste exemplo, a realidade fenomenológica da consciência, que reconhece a realidade fora de si e que se transforma numa realidade dentro de si, potenciando reconhecimento reflexivo, porque aquele a quem Rui Antunes verdadeiramente procura é a si próprio.

Situação em tudo semelhante acontecerá com o personagem principal do romance *Mudança*, que irá procurar-se igualmente a si próprio na travessia de toda uma crise de consciência, que o fará antagonizar Berta, mas também a si próprio, num intenso dilema entre passado e presente, que corresponde a uma forma de efectivar o conhecimento de si, clarificando de modo resolutivo o passado e transformando-o. No

entanto, outros antagonismos contribuíram igualmente para o despertar da *consciência brunina* como, por exemplo, o seu surdo antagonismo com Cardoso, o sogro que, aos poucos, foi simbolicamente ficando com boa parte da vida de Carlos Bruno, ao comprar a Fábrica de Fiação e a casa de Vilarim. Mas há também o antagonismo que Carlos Bruno alimentou com Gaviarra, por nele reconhecer um conformismo que não se interroga, e que aceita, inteiramente, com maior ou menor lamúria, as traições do destino, sem despertar para uma nova realidade da consciência, ou seja, Gaviarra é um prisioneiro da caverna platónica, pese embora Carlos Bruno, em menor grau, também o seja, e reconheça isto mesmo na sua irritação para com Gaviarra.

Outros antagonismos podem igualmente referir-se, como a situação envolvendo o Castro, o comunista da vila, que despertou em Carlos Bruno o desejo de passar dos princípios da acção à acção dos princípios, esmurrando-o. Todavia o grande antagonismo estrutural é aquele que se estabelece entre Carlos Bruno e o seu irmão Pedro que, curiosamente, não se tratavam por *tu* antes da morte do velho José Bruno, mas que, aquando da visita de Pedro à vila, Carlos Bruno é precisamente surpreendido com esse tratamento por *tu* que Pedro lhe endereça, premonitório do reconhecimento mútuo e da reciprocidade das consciências que possibilitam o aprofundamento do conhecimento de si.

O antagonismo entre Bruno e Pedro é um momento de grande importância no processo evolutivo da *consciência brunina*, porque a coloca perante um choque de *mundividências* em que subsiste um desejo latente de auto-satisfação da consciência. Na mesma linha de desempenho, mas partindo de pressupostos diferentes, surgirá Alberto Soares, que irá igualmente procurar o reconhecimento do outro e o aprofundamento do conhecimento de si, embora, contrariamente aos personagens Rui Antunes e Carlos Bruno, parta provocadoramente de uma evidente certeza de si, uma espécie de *apparitio ergo sum*.

Investido desta certeza, continua a procurar conhecer-se aprofundadamente, estabelecendo comunicação, mas não antagonizando, como o fizeram Rui Antunes e Carlos Bruno, pois a consolidação aparicional e a consciência de si coloca Alberto Soares num patamar mais evoluído e elaborado de apropriação do conhecimento de

si, que o faz desejar reconhecer-se no outro, para que este *outro* se reconheça igualmente, e se descubra. No personagem de Alberto Soares vamos encontrar uma forma, diríamos, altruísta, do reconhecimento, enquanto em Rui Antunes e Carlos Bruno este reconhecimento se direcciona para uma confirmação egoísta da consciência de si, pois está em fase de auto-descoberta e desvelamento. É por esta razão que o interesse de Alberto Soares no despertar das consciências é messiânico e o de Rui Antunes e de Carlos Bruno é profético. Um é revelador, enquanto o outro anuncia um combate a todas as resistências internas.

A fenomenologia do espírito hegeliana corresponde, em grande medida, ao desafio gnoseológico de substituir uma ingenuidade inicial do homem pelo conhecimento do Bem e do Mal através da ciência. O conhecimento daquilo que o homem representa no seu amplo e profundamente complexo mistério espiritual, manteve-se sempre incomparavelmente distante daquilo que o conhecimento científico-natural poderia alcançar.<sup>402</sup>

Embora reconhecendo a relevância do conhecimento científico natural, a fenomenologia do espírito hegeliana impôs-se encontrar uma resolução credível para colmatar a carência que o homem tem de si próprio. Mediante esta reconhecida carência, a fenomenologia do espírito hegeliana propôs um processo de geração espiritual que descreve as diferentes figuras da consciência nas quais o espírito encontra a sua manifestação, no entanto, a *mundividência* é insuficiente para o espírito, que deseja encontrar o espírito infinito de Deus, reconciliar-se e recuperar para o homem o seu paraíso perdido. Desta forma, compreende-se com clareza o

---

<sup>402</sup> «Com a *Fenomenologia do Espírito Hegel* pretende situar-se para além dos termos da aporia kantiana, designando-a como momento abstrato de um processo histórico-dialético desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenómeno para si mesmo ou portador de uma ciência que aparece a si mesma no próprio ato em que faz face ao aparecimento de um objeto no horizonte do seu saber. Em outras palavras, Hegel intenta mostrar que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas, no plano da aparição ou do fenómeno ao qual tem acesso o olhar do Filósofo (o para-nós na terminologia hegeliana) pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto. Anunciando a publicação do seu livro, Hegel diz: "Este volume expõe o devir do saber (das werdende Wissen).» VAZ, Henrique Cláudio Lima – Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 10.

desejo obstinadamente assumido pela *consciência de si*, crente na assumpção da certeza de ser verdade do mundo.<sup>403</sup>

Na fenomenologia do espírito hegeliana a *consciência-de-si* procura a sua verdade através da manifestação desiderativa, que a faz negar a independência do objecto diante da força do desejo que demanda pela sua satisfação. Esta iniciativa da *consciência* tem particular importância, na medida em que remete para o começo de um conjunto de experiências que a *consciência-de-si* chamará ao seu domínio de acção e que tendem a assegurar-lhe a certeza que deve possuir de si própria e a efectiva transcendência do sujeito *consciente* a respeito da mundividência.<sup>404</sup>

Este conjunto de experiências que a *consciência-de-si* levará a cabo, com o intuito de garantir a certeza de si própria e a efectiva transcendência do sujeito *consciente* sobre o mundo, traduzem o egoísmo desiderativo da *consciência-de-si* na sua identidade esvaziada. Por outro lado, o objecto consumido na satisfação acabará por revelar-se insuficiente na realização da mediação necessária para que o saber de si possa constituir-se dialecticamente no fundamento do saber e, desta forma, ocorram novas satisfações desiderativas da *consciência-de-si* encontrando-se no seu objecto, ou seja, concretiza o seu desiderato, unicamente, numa *outra consciência-de-si*.<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> «(...) No entanto, o que Hegel pretende mostrar aqui é que, na experiência do saber de um objeto que lhe é exterior, a *consciência* se suprime como simples *consciência* de um objeto, passa para a *consciência-de-si* como para a sua verdade mais profunda: a verdade da certeza de si mesmo. (...) Hegel, em suma, traduz em necessidade dialética a necessidade analítica com que Kant unifica as categorias do Entendimento na unidade transcendental da apercepção no Eu penso. Nas figuras da *consciência* a verdade, enquanto distinta da certeza, é, para a *consciência*, um outro, uma vez que é verdade de um mundo exterior que ainda não passou para a verdade originária e fundadora da própria *consciência*. "Com a *consciência-de-si*, diz Hegel, entramos pois no reino nativo da verdade". Trata-se, então, de acompanhar o surgimento das figuras que irão marcar o itinerário dialético da *consciência-de-si*. Mas a originalidade do procedimento hegeliano e a natureza própria do caminho fenomenológico tornam-se patentes nos traços que irão compor a primeira figura da *consciência-de-si*, e na direção do seu movimento dialético.» VAZ, Henrique Cláudio Lima – Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 13-14.

<sup>404</sup> Cf. KOJÈVE, Alexandre – *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of the Spirit*. Ithaca: Cornell University Press, 1980, pp. 31-36.

<sup>405</sup> «(...) Com efeito, como a vida é a posição natural da *consciência*, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação natural desta mesma *consciência*, a negação sem a independência, que assim fica privada da significação pretendida do reconhecimento. Mediante a morte, sem dúvida, veio-a-ser a certeza de que ambos arriscavam sua vida e a desprezavam cada um em si e no Outro; mas essa [certeza] não é para os que travam essa luta. Suprassumem sua *consciência*

Atingido este ponto poder-se-á, então, afirmar que assistimos à passagem da dialéctica desiderativa para a dialéctica do reconhecimento. Esta realidade assinala um novo horizonte experiencial na fenomenologia do espírito hegeliana onde, indelevelmente, se sublinha o itinerário histórico-dialéctico que conduzirá o homem da subjectividade à intersubjectividade, na esperança de justificar a civilização humana enquanto civilização da razão.

Neste âmbito, e no tocante à *Fenomenologia do Espírito*, o momento aparicional da *consciência-de-si* corresponde a uma caminhada que deverá ser percorrida, determinadamente, pela própria *consciência de si*, correspondendo ao itinerário da experiência do espírito. A ciência da experiência da consciência no seu momento da *consciência-de-si* assinala, inequivocamente, uma inflexão relativamente a todo um caminho anteriormente trilhado, que se refere ao mundo objectual, uma vez que foi percorrida toda a aparência sensível que aponta para um domínio supra sensível, que conduzirá a consciência além do mundo objectual.<sup>406</sup>

A consciência voltar-se-á, então, para o mundo subjectivo, embrenhando-se espiritualmente neste universo de efectiva presencialidade do sujeito a si próprio e no seu acto constitutivo de oposição ao outro, no seio da unidade espiritual e das experiências significativas que ocorrem no domínio da mundividência do sujeito, ou seja, no contexto antro-po-histórico que o cinge. É neste âmbito específico que ocorre a

---

posta nesta essencialidade alheia, que é o ser aí natural, ou [seja], suprasumem a si mesmos, e vêm-a-ser suprasumidos como os extremos que querem ser para si. Desvanece porém com isso igualmente o momento essencial nesse jogo de trocas: o momento de se decompor em extremos de determinidades opostas; e o meio termo coincide com uma unidade morta, que se decompõe em extremos mortos, não opostos, e apenas essentes. Os dois extremos não se dão nem se recebem de volta, um ao outro reciprocamente, através da consciência; mas deixam um ao outro indiferentemente livres, como coisas. (...) Nessa experiência, vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si. Na consciência-de-si imediata, o Eu simples é o objeto absoluto; que no entanto para nós ou em si é a mediação absoluta, e tem por momento essencial a independência subsistente. A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência; mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência essente, ou consciência na figura da coisidade. São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 129-130.

<sup>406</sup> Cf. KOJÈVE, Alexandre – *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of the Spirit*. Ithaca: Cornell University Press, 1980, pp. 40-48.

dialéctica do reconhecimento em que se verifica o célebre movimento dialéctico da luta entre *Senhor* e *Escravo* que corresponde, no contexto dialéctico em causa, a um momento desenvolvvente da superação contraditória, representada pela luta de morte entre duas *consciências de si*.<sup>407</sup>

A dialéctica do reconhecimento, amplamente presente na obra vergiliana, desenvolve-se em movimentos de reconhecimento distintos ou em segmentos dialécticos diferenciais, dos quais começamos por referir um primeiro movimento que corresponde ao reconhecimento imediato do outro, pois a *consciência de si* efectua o pronto reconhecimento daquele que se coloca *horizonticamente* na proximidade da própria consciência de si.

Existe, todavia, uma particularidade deste movimento dialéctico inicial que importa considerar, pois a consciência de si não está presente a si própria no momento em que se projecta no reconhecimento do *outro*, contudo, este momento projectivo do reconhecimento do *outro*, implica que este *outro* seja suprimido, pois aquilo que a consciência de si lhe reconhece não é a dimensão de alteridade, pelo contrário, o que a consciência de si reconhece é o reconhecimento de si no outro. Esta realidade significa que a consciência de si equivale a um desejo imediato que se desconhece e que desespera por reconhecimento, projectando-se no objecto do seu desiderato, constituído pelo outro, cujo reconhecimento implica a supressão da modalidade de ser do outro, ou seja, da sua alteridade.<sup>408</sup>

---

<sup>407</sup> «(...) O senhor é a consciência para si essente, mas já não é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência para si essente que é mediatizada consigo por meio de uma outra consciência, a saber, por meio de uma consciência a cuja essência pertence ser sintetizada com um ser independente, ou com a coisidade em geral. O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma coisa como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial. Portanto, o senhor: a) como conceito da consciência-de-si é relação imediata do ser-para-si; mas, b) ao mesmo tempo como mediação, ou como um ser-para-si que só é para si mediante um Outro, se relaciona a') imediatamente com os dois momentos; e b') mediatamente, com cada um por meio do outro.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 130.

<sup>408</sup> «(...) está aqui presente o momento do reconhecimento no qual a outra consciência se suprassume como ser-para-si, e assim faz o mesmo que a primeira faz em relação a ela. Também está presente o outro momento, em que o agir da segunda consciência é o próprio agir da primeira, pois o que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência: ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial nessa relação. O agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial. Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz

No movimento dialéctico de reconhecimento posterior ocorre o reconhecimento da consciência de si, enquanto *Eu* que *se sabe ser* e que supõe que à anterior supressão da alteridade do outro se segue a supressão projectiva da própria consciência de si no outro. Esta realidade justifica-se para que esta consciência possa certificar-se da sua própria subjectividade, implicando a sua efectiva alienação no outro. Este carácter supressivo que a *consciência de si* se impõe para terminar a sua alienação no outro implica, contudo, que se afaste e, com este afastamento do outro, lhe reduza a sua autonomia intersubjectiva.<sup>409</sup>

Esta distanciação produzirá a supressão da sua identidade imediata e singular porque suprimiu a sua projecção no outro. A realidade negativa deste segundo movimento dialéctico de reconhecimento dará lugar ao movimento seguinte, em que a *consciência de si* reconhecerá o outro na sua autêntica dimensão de alteridade, concretizando desta forma a sua *abertura social* ao *outro*, pois reconhece-lhe a alteridade, isto é, reconhece-lhe a sua modalidade de ser um *outro* e, ao implicar-se neste reconhecimento, a *consciência de si* permite que o *outro* se manifeste igualmente como consciência de si, livre e autónoma, que reconhece e deseja ser reconhecida.

A este terceiro movimento dialéctico de reconhecimento, seguir-se-á um quarto e último movimento que constitui, efectivamente, um articulado dos três movimentos anteriores, em que se demonstra que a subjectividade é uma dinâmica do reconhecimento de si pelo *outro*. Este reconhecimento manifesta constituir a razão de possibilidade do próprio processo de reconhecimento, pois o não-reconhecimento inicial da *consciência de si* pelo outro inviabiliza a sua participação nesta realidade dialéctica, impossibilitando que a consciência de si possa constituir a sua *egoidade*.

---

sobre si o que também faz sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual. (...) A consciência inessencial é, nesse reconhecimento, para o senhor o objeto que constitui a verdade da certeza de si mesmo. Claro que esse objeto não corresponde ao seu conceito; é claro, ao contrário, que ali onde o senhor se realizou plenamente, tomou-se para ele algo totalmente diverso de uma consciência independente; para ele, não é uma tal consciência, mas uma consciência dependente. Assim, o senhor não está certo do ser-para-si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 130-131.

<sup>409</sup> Cf. KOJÈVE, Alexandre – *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of the Spirit*. Ithaca: Cornell University Press, 1980, pp. 51-57.



Em termos objectivos, o quarto e último movimento dialéctico do reconhecimento estabelece um duplo reconhecimento, na forma de um reconhecimento do reconhecimento mútuo de ambas as consciências. Em virtude de semelhante realidade, verifica-se o reconhecimento dos extremos, ou seja, o reconhecimento da *consciência de si*, mediante o reconhecimento realizado pelo outro e deste pela *consciência de si*. Este reconhecimento recíproco concretiza-se, essencialmente, através da linguagem, mas também de uma qualquer outra realidade, cuja natureza simbólica possibilite uma conexão de natureza social.

A consciência de si alarga e aprofunda de modo gradativo a sua interioridade. Esta realidade proporciona que, enquanto desejo do desejo do outro e através do que imaginariamente se crê ser este desejo do outro, a consciência de si se auto-projecte neste outro que se transforma *egologicamente*. É necessário que o sujeito que evolui racionalmente, para poder existir historicamente, acesse efectivamente todos os níveis que sublinham a emergência da reflexão sobre a imediatidade do vivido ou, em contrapartida, da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão desiderativa, pois esta emergência pode tornar exequível a existência do sujeito de acordo com uma universalidade racional de consenso.

Quando consideramos os três romances, a que amiúde nos temos referido, e as respectivas personagens principais destas obras, somos inevitavelmente impelidos a vislumbrar a existência de uma forte analogia entre aquela que é a realidade dos movimentos dialécticos do reconhecimento conforme à sua configuração na fenomenologia do espírito hegeliana e a sua tradução ou incidência na realidade literário-filosófica vergiliana.

A realidade destes movimentos do reconhecimento está claramente representada no romance *O Caminho Fica Longe*, no que se refere ao reconhecimento imediato do *outro*, quando tomamos em consideração o movimento inicial de reconhecimento levado a cabo por Rui Antunes relativamente ao Domingos *Tarzan* e às personagens femininas de Amélia, Luísa e Joana.

Aquilo que se patenteia, em qualquer dos casos, no processo de emergência de uma consciência de si, é que este reconhecimento imediato do *outro* se deixa caracterizar efectivamente por uma supressão deste *outro*, pois aquilo que Rui

Antunes reconhece no Domingos, em Amélia, em Luísa, e em Joana, não é propriamente a alteridade de cada um deles mas, pelo contrário, a consciência de si próprio reflectida por cada um deles.

É por isso que o personagem principal de *O Caminho Fica Longe* corresponde, simultaneamente, a uma personagem fracturada nos seus duplos e a uma personagem compósita, porque carece do contributo de cada um destes para conseguir ultrapassar as suas lacunas antro-po-gnoseológicas e poder aspirar a encontrar-se, unificadamente, neste *caminho que fica longe*, na lonjura íntima de cada um de nós e que é necessário descobrir e desbravar.

Neste sentido, é igualmente observável que o personagem Rui Antunes denota características atribuíveis ao segundo movimento de reconhecimento, que é um momento dialéctico no qual ocorre, em virtude da supressão da alteridade do *outro*, o reconhecimento da consciência de si, mediante um afastamento deste *outro*, depois de nele se ter alienado.

No que concerne ao personagem principal de *O Caminho Fica Longe*, verificamos que este segundo movimento de reconhecimento se traduz no plano literário-filosófico, substancialmente, através do afastamento ostensivo e auto-imposto de Rui Antunes relativamente a Amélia, embora não de modo exclusivo. Luísa e Joana, cada uma a seu modo, constituem igualmente dois diferentes e confluentes momentos de alienação da consciência de si no *outro*, traduzindo também dois momentos de afastamento, pois, no caso de Luísa, a morte quase anunciada afasta-a para sempre de Rui Antunes e, no que se refere a Joana, o afastamento acontece quando Rui se desinteressa e se cansa do namoro, precisamente porque Joana o aceita escanzelado e pernudo, ou seja, aceita-o tal como Rui, de facto, é, afinal Joana era também baixa e redonda.

Mas o desejo de reconhecimento acompanha linearmente, neste romance, os movimentos dialécticos posteriores, no que concerne ao reconhecimento do *outro*, que deseja ser reconhecido na sua autenticidade por este outro, autónomo e livre, no movimento final de reconhecimento de si, quando ocorre o mútuo reconhecimento das consciências.

Em termos narrativos, esta realidade encontra-se espelhada no personagem principal do romance inicial de Vergílio Ferreira quando, um dia, depois de visitar uma paciente que estava à morte com a tísica, Rui se sensibilizou com o desejo do pequeno filho desta desafortunada mulher, que lhe manifestou que um dia queria ser um homem, e ter discutido com o marido, desta infeliz mulher, que no intervalo dos golpes da enxada e do mangual, gastava todo o dinheiro a emborrachar-se no néctar de Baco. Neste momento Rui Antunes reconheceu, por fim, a alteridade do *outro*, na rememoração de Luísa, na luta tremenda da senhora Joana, sua mãe, que tanto se esfalfara para que um dia ele pudesse ser um senhor doutor.

Esta circunstância fará com que Rui se interrogue profundamente sobre a natureza dos outros. O que seria feito destes outros com quem convivera nos tempos da Coimbra dos estudantes? O que era feito deles? Luísa morrerá. Luís falhara o doutoramento. Rodrigues suicidara-se. A Joana, colega e amiga de Luísa, casara com o Julião, o seu amigo advogado. Amélia perdera-se no homem errado e morrerá também.

Estas rememorações conduziram, finalmente, ao alargamento da interioridade e ao reconhecimento mútuo das consciências, que acontece por força de uma distanciação hermenêutica, através da qual Rui Antunes toma profunda consciência de si e da sua circunstância, por contraposição ao destino que os outros levaram e ao caminho distante por onde erraram. Esta constatação conduzi-lo-á até à consciência de si, traduzida na necessidade de não fracassar, erraticamente, como os outros, porque havia uma missão a cumprir e um caminho traçado de qual não se poderia desviar.

No que se refere ao romance *Mudança* e a Carlos Bruno, vamos encontrar uma situação algo semelhante àquela que acabámos de abordar, pois são identificáveis, no personagem principal desta importante narrativa, os mesmos movimentos dialécticos do reconhecimento. A realidade destes movimentos do reconhecimento faz-se expressamente representar no romance *Mudança*, a respeito do reconhecimento imediato do outro, quando consideramos o carácter do primeiro movimento dialéctico do reconhecimento estabelecido por Carlos Bruno com o velho José Bruno, Berta e igualmente com Pedro, mas também com o Gaviarra e com o engenheiro Raul.

Aquilo que pode constatar-se é que em qualquer das situações este reconhecimento, efectivamente imediato do outro, tem por contorno característico a supressão do outro, pois aquilo que Carlos Bruno reconhece concretamente no seu pai, na sua mulher, no seu irmão e, inclusivamente, no engenheiro Raul, não é, de todo, a alteridade específica de qualquer um deles, mas a consciência de si próprio, por isso, Carlos Bruno afirma-se também como personagem compósita uma vez que, para poder aspirar à superação das suas lacunas antropológicas e unificar-se na mudança, necessita de encontrar os detalhes de si próprio e da consciência de si em qualquer dos personagens referidos.

Observamos, então, Carlos Bruno reconhecer que o pai já não parece o mesmo quando a crise se abate sobre a fábrica e desejar que o velho José Bruno se revolte contra esta inevitabilidade e reaja como outrora, quando os tempos eram igualmente difíceis. Mas aquele a quem Carlos Bruno está verdadeiramente a reconhecer é a si próprio, porque sente na mudança a derrocada do seu mundo, por isso, deseja reconhecer na reacção do seu pai a sua própria reacção.

O mesmo se passa relativamente a Gaviarra. Será, no entanto, com Berta, que este reconhecimento imediato e supressivo do outro se traduzirá mais densamente como reconhecimento da consciência de si próprio, pois neste reconhecimento Carlos Bruno vai constatar, verdadeiramente, todo o seu devir. Será através do *espelho* de Berta que Carlos Bruno se reconhecerá na profunda diferença de si e que se manifesta mediante a diferença assinalada no *outro* que ele suprime, pois, suprimida Berta, sobra sempre um outro Carlos Bruno.

À semelhança do que referimos ser observável no personagem Rui Antunes de *O Caminho Fica Longe*, a respeito do segundo movimento dialéctico de reconhecimento em que, por força da supressão da alteridade do outro, ocorre o reconhecimento da consciência de si, também no romance *Mudança* não podemos evitar constatar que este segundo movimento dialéctico de reconhecimento redonda, abertamente, em torno do arrefecimento conjugal e ruptura afectiva entre Carlos Bruno e Berta, que se pontua através de uma acidez e um desgaste deliberadamente propositado, que tem diversos momentos, simbolicamente representativos como sucede com as insinuações de adultério imputadas a Berta relativamente ao

engenheiro Raul, a indiferença com que Carlos vê Berta partir para casa da mãe durante uma temporada, o cruzar-se na rua com Berta e nem dar pela sua presença e o distanciamento com que assinalou o surpreendente regresso de Berta.

Em termos narrativos, a realidade inerente ao movimento dialéctico do reconhecimento da autenticidade do *outro* e ao movimento final de reconhecimento de si, em que ocorre um mútuo reconhecimento da consciência de si e do *outro*, está bem expressa no romance *Mudança*, em diversos momentos desta obra, nomeadamente, as conversas antagonizantes com Pedro Bruno e o combate de boxe que Carlos Bruno impôs ao engenheiro Raul, embora não possamos menosprezar igualmente o crucial momento de mútuo reconhecimento da consciências de si e do *outro*, que constituiu a conversa entre o juiz e Carlos Bruno sobre o relativismo das convicções político-morais do desembargador no rescaldo da derrota germânica.

No que se refere ao romance *Aparição* e ao processo de emergência de uma consciência de si e do reconhecimento imediato e supressivo do *outro*, cumpre assinalar que o reconhecimento imediato que Alberto Soares realiza diante do espelho é o de um *outro* e que corresponde ao *outro* suprimido, que devolve a Alberto Soares a consciência e afirmação de si próprio. Não obstante algumas diferenças relativamente a *O Caminho Fica Longe* e *Mudança*, vislumbramos igualmente no romance *Aparição*, aspectos interessantes que configuram com clareza as características e contornos filiados no segundo movimento dialéctico do reconhecimento.

Neste movimento constata-se que, por força da eliminação da alteridade do outro, o reconhecimento da consciência de si, potenciado por um afastamento face a este outro, sublinha que é nele que se realiza a alienação da consciência de si. Este segundo movimento dialéctico de reconhecimento conhece no romance *Aparição* alguns momentos que o enfatizam, como são os casos dos repetidos afastamentos entre Alberto Soares e Sofia Moura, ou entre Alberto Soares e Ana Moura, ou ainda no seguimento da morte de Cristina, o afastamento entre Alberto Soares e a família Moura e o seu simbólico retiro para a casa do Alto de São Bento.

Em termos narrativos, a realidade inerente ao movimento dialéctico do reconhecimento do outro na sua autenticidade e ao movimento final do reconhecimento de si está igualmente representada de forma significativa no romance

*Aparição.* Neste capítulo, mostram-se ser de particular importância antropológica as visitas que Sofia faz a Alberto, na casa do Alto, onde ambos se mostram e desejam, na autenticidade própria e livre de consciências de si que desejam reconhecer-se e ser reconhecidas na alteridade. É, contudo, importante enfatizar também a relevância que a este respeito representa igualmente a visita de Carolino à casa do Alto, por ressaltar igualmente uma presença desiderativa do reconhecimento do outro e, finalmente, o momento de mútuo reconhecimento que representa a última conversa ocorrida entre Ana Moura e Alberto Soares na Sé de Évora.

**Capítulo 7**  
**A Consciência Infeliz na obra vergiliana**

A problemática da *consciência infeliz* constitui-se como uma das mais clássicas e representativas contribuições do pensamento hegeliano e da sua incontornável fenomenologia. A *consciência infeliz*, segundo a fenomenologia do espírito hegeliana, supõe, entre outros aspectos, um conjunto de preocupações de índole teleológica e teológica, que assinalam abertamente a transição de uma realidade cosmovisionária antiga para uma realidade cosmovisionária e sócio-histórica moderna. A esta realidade, vamos encontrá-la intimamente relacionada com os desenvolvimentos que temos vindo a abordar ao longo deste trabalho.

Não esqueçamos aqui o facto particularmente simbólico de Hegel ter concluído a redacção da *Fenomenologia do Espírito* quase imediatamente após a célebre batalha de Iena, ocorrida a 14 de Outubro de 1806, cuja vitória das tropas napoleónicas desferiu um golpe de misericórdia na idade média alemã e, de certo modo, concluiu um processo revolucionário que se iniciou quase duas décadas antes com a Revolução Francesa. Em virtude desta realidade, Hegel considerou ter visto o *espírito do mundo montado num cavalo branco* quando se refere à entrada triunfal de Napoleão Bonaparte na cidade alemã.

A fenomenologia do espírito hegeliana surge num momento histórico e intelectual de tremenda oportunidade e convulsão social, política, cultural, económica e científica para a história da civilização ocidental. A batalha de Iena marcou indelevelmente uma profunda clivagem entre uma ordem decadente e a erupção emergente de uma *ordem nova* que ninguém impediria e que se traduziria num tempo de modernidade europeia.

É, precisamente, por entrever uma ruptura com um tempo antigo e afirmar uma modernidade, que a fenomenologia do espírito hegeliana nos mostra a constituição de um saber em movimento, considerando as diversas formas do espírito na sua caminhada para a totalidade em que anseia transformar-se. Para que o espírito possa materializar esta aspiração à totalidade, deverá percorrer e deter-se pacientemente em cada uma das suas fases de desenvolvimento, até que a fenomenologia, entendida enquanto *ciência da experiência da consciência*, se torne gradualmente evidente para a consciência que a produz.



Estes breves considerandos permitem-nos entender, de forma mais aprofundada, a crucial importância que as ideias de mudança, transformação, transfiguração, evolução, manifestação, aparição e presença possuem no contexto da fenomenologia do espírito hegeliana e no âmbito da produção literário-filosófica vergiliana. Em ambos os autores, a marca da ruptura e da fractura entre realidades histórico-temporais de natureza civilizacional ou meramente individuais assume uma relevância extrema, porque são tradutoras do processo evolutivo da consciência e do espírito.

Na fenomenologia do espírito hegeliana, o processo dialéctico da chamada *consciência infeliz* desenvolve-se constitutivamente ao longo de três momentos diferenciados, em que se sublinha o seu carácter figurativo, sendo estes momentos respectivamente representados pelo *estoicismo*, o *cepticismo* e pela própria *consciência infeliz*. O conjunto destes momentos representa um movimento de desdobramento da *consciência de si*, em que a própria consciência experimenta a sua independência, mas experimenta igualmente a sua sujeição. Uma vez ultrapassados os constrangimentos entre ambas as condições da consciência esta será, então, identificada no seu conceito e, por conseguinte, o processo dialéctico de desdobramento da *consciência de si* nos três momentos mencionados seguirá o seu curso natural.<sup>410</sup>

O primeiro dos três momentos figurativos do desdobramento da *consciência de si* denomina-se *estoicismo* e denota, de modo explícito, o princípio da liberdade de pensamento que caracteriza a própria consciência que, por ser alheia às condições da

---

<sup>410</sup> «(...) Para a consciência-de-si independente, sua essência é somente a pura abstração do Eu. Mas quando essa abstração se cultiva e se outorga diferenças, esse diferenciar não se lhe torna essência objetiva em-si-essente. Essa consciência-de-si não se torna, pois, um Eu que se diferencia verdadeiramente em sua simplicidade, ou que permanece-igual a si mesmo nessa diferença absoluta. Ao contrário; no formar, a consciência recalcada sobre si torna-se objeto para si mesma como forma da coisa formada e ao mesmo tempo contempla no senhor o ser-para-si como consciência. Porém na consciência escrava, como tal, não coincidem esses dois momentos um com o outro: o de si mesma como objeto independente, e o desse objeto como uma consciência, e portanto, como sua própria essência. Para nós, ou em-si, são a mesma coisa, a forma e o ser-para-si; e no conceito da consciência independente o ser-em-si é a consciência; por isso, o lado do ser-em-si ou da coisidade, que recebia a forma no trabalho, não é outra substância que a consciência. Surgiu, assim, para nós, uma nova figura da consciência-de-si: uma consciência que é para si mesma a essência como infinitude ou puro movimento da consciência: uma consciência que pensa, ou uma consciência-de-si livre.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, p. 134.

vivência quotidiana, se auto-determina na concepção e no juízo mundividente, a respeito do seu desempenho prático. Importa, contudo, referir que a auto-determinação da consciência e a libertação de todo o tipo de afecções não configura uma liberdade concreta, pois confina a *consciência de si* a si própria, enquanto o mundo continua a acontecer fora da consciência e a traduzir uma liberdade efectivamente não vivida.<sup>411</sup>

O *cepticismo* secunda, do ponto de vista histórico, o *estoicismo*, superando-o naquilo que constitui a liberdade de pensamento, assumindo uma assinalável componente de negatividade. O que se verifica é que na experiência céptica a consciência liberta-se de toda a realidade, que anteriormente considerou como um dado adquirido, e remete-se à condição de mera consciência de si, embora afigurando-se como consciência titubeante, enredada em antagonismos e negando a experiência perceptiva, negando o carácter da moral essencial, negando o formalismo do pensamento.<sup>412</sup>

---

<sup>411</sup> «(...) Como é sabido, chama-se estoicismo essa liberdade da consciência-de-si, quando surgiu em sua manifestação consciente na história do espírito. Seu princípio é que a consciência é essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, à medida que a consciência aí se comporta como essência pensante. (...) O objeto sobre o qual atuam o desejo e o trabalho é a expansão multiforme da vida, diferenciando-se em si mesma: sua singularização e complexificação. Esse agir multiforme se condensou agora na diferença simples que está no puro movimento do pensar. A diferença que tem mais essencialidade não é a diferença que se põe como coisa determinada, ou como consciência de um determinado ser-aí natural, como um sentimento ou como um desejo e fim para esse desejo; quer esse fim seja posto pela consciência própria ou alheia; mas somente a diferença que é pensada, ou que não se diferencia imediatamente de mim. Essa consciência [estóica] é por isso negativa no que diz respeito à relação de dominação e escravidão. Seu agir não é o do senhor que tem sua verdade no escravo, nem o do escravo que tem sua verdade na vontade do senhor e em seu servir; mas seu agir é livre, no trono como nas cadeias e em toda [forma de] dependência de seu ser aí singular. [Seu agir] é conservar-se na impassibilidade que continuamente se retira do movimento do ser-aí, do atuar como do padecer, para a essencialidade simples do pensamento. A obstinação é a liberdade que se apegue a uma singularidade e se mantém dentro do âmbito da servidão; o estoicismo porém é a liberdade que imediatamente saindo sempre da servidão retorna à pura universalidade do pensamento. Como forma universal do espírito do mundo, [o estoicismo] só podia surgir num tempo de medo e de escravidão universais, mas também de cultura universal, que tinha elevado o formar até ao nível do pensar.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 135-136.

<sup>412</sup> «(...) O cepticismo é a realização do que o estoicismo era somente o conceito; - e a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento: liberdade que em-si é o negativo, e que assim deve apresentar-se. De fato, com a reflexão da consciência-de-si para dentro do pensamento simples de si mesma, de encontro a essa reflexão caíram fora da infinitude [do pensamento] o ser-aí independente e a determinidade permanente. Agora, no cepticismo vem-a-ser [explícita] para a consciência a total inessencialidade e a não-autonomia desse Outro. O pensamento toma-se o pensar consumado, que

No entanto, a consciência percebe a experiência perceptiva, agindo em conformidade com o carácter moral, e pensa formalmente, ou seja, a experiência que a consciência faz do cepticismo promove nela uma realidade de incoerência que irá, compreensivelmente, duplicá-la, porque a consciência suspende a mundividência e projecta-se acima dela, embora, em contrapartida, se sinta aprisionada nesta suspensão.

A permanência da consciência no cepticismo é insustentável, pois, sendo uma consciência de si, não pode gerir *ad infinitum* as polaridades contraditórias. Esta realidade mostra ser responsável pelo aparecimento da *consciência infeliz*, que implicará, conseqüentemente, que a consciência experiencie a sua natureza dual. Semelhante contexto permite-nos entender que a *consciência infeliz* se manifesta efectivamente como pedra de toque da fenomenologia do espírito hegeliana, pois a infelicidade da consciência afigura ser uma questão de princípio inerente à própria consciência, por outro lado, configura na consciência uma dimensão fracturante que se constitui como superação de si própria.<sup>413</sup>

---

aniquila o ser do mundo multideterminado; e nessa multiforme figuração da vida, a negatividade da consciência-de-si livre toma-se a negatividade real. (...) Com isso se determinou o agir do cepticismo em geral, e a maneira desse agir. O cepticismo revela o movimento dialético que são a certeza sensível, a percepção e o entendimento; e também a inessencialidade do que tem valor na relação de dominação e de servidão, e do que para o pensamento abstrato vale como algo determinado.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 137-138.

<sup>413</sup> «A consciência céptica é isso para si mesma, já que ela mesma mantém e produz essa confusão movimentada. Assim, ela confessa ser isso: confessa ser uma consciência singular, de todo contingente; uma consciência que é empírica, dirigida para o que não tem para ela realidade nenhuma: obedece àquilo que para ela não é nenhuma essência; faz e leva à efetividade o que para ela não tem verdade nenhuma. Mas como se valoriza dessa maneira, enquanto vida simples, contingente, e de fato animal - uma consciência-de-si perdida -também, em sentido contrário, volta a transformar-se em consciência-de-si universal igual-a-si-mesma, por ser a negatividade de toda singularidade e de toda diferença. Dessa igualdade, ou nessa igualdade-consigo-mesma, recai a consciência naquela contingência e confusão, pois justamente essa negatividade movimentada só tem a ver como singular e só se ocupa com o contingente. Assim, essa consciência é um desvario inconsciente que oscila para lá e para cá, de um extremo da consciência-de-si igual a si mesma, ao outro extremo da consciência casual, confusa e desconcertante. Não consegue rejuntar em si esses dois pensamentos de si mesma: ora conhece sua liberdade como elevação sobre toda confusão e casualidade do ser-aí; ora torna a conhecer-se como recaída na inessencialidade e como azáfama em torno dela. Faz desvanecer no seu pensar o conteúdo inessencial; mas exatamente nisso a consciência é algo inessencial: declara o absoluto desvanecer, mas o declarar é; e essa consciência é o desvanecer declarado. Declara a nulidade do ver, ouvir etc, e ela mesma vê, ouve, etc; declara a nulidade das essências éticas e delas faz as potências de seu proceder. Seu agir e suas palavras se contradizem sempre; e desse modo, ela mesma tem uma dupla consciência contraditória da imutabilidade e igualdade; e da completa contingência e desigualdade consigo mesma. Mas mantém os termos dessa contradição separados um do outro, e se comporta nisso como no seu

A *consciência infeliz* corresponde, então, ao desenvolvimento da experiência da consciência concretizada, ou seja, da reflexão da consciência sobre si própria. Esta experiência convoca a consciência para uma experiência de difícil separação, porque à reflexão sobre a consciência da vida se contrapõe a consciência concreta da mundividência da vida. Embora a consciência da vida e a própria vida sejam domínios distintos, na medida em que, enquanto vida, a consciência se sabe a si própria, do ponto de vista da reflexão, confronta-se com o carácter assimétrico que se desenha entre a vida e a consciência propriamente dita.<sup>414</sup>

A consciência céptica é uma consciência contraditória, embora não o seja ainda *para-si*. Este facto conduz a uma duplicação da *consciência infeliz* que se projecta acima da contingência da vida e se apreende na imutabilidade da sua certeza enquanto, por outro lado, se percebe como mutável e inessencial na mundividência. Esta realidade sublinhará a íntima fractura do *Eu*. Uma especificidade da fenomenologia do espírito hegeliana, vincadamente presente na obra de Vergílio Ferreira a ponto de podermos afirmar que esta consciência infeliz é indissociável dos grandes desenvolvimentos literário-filosóficos do escritor.

A *consciência infeliz* é *consciência-de-si*, consciência da vida e do que a supera. A consciência infeliz sinaliza subjectividade que desespera pelo encontro unitário, pois, enquanto reflexão da vida e enquanto se projecta para a liberdade, a consciência

---

movimento puramente negativo em geral. Se lhe indicam a igualdade, ela indica a desigualdade e quando se lhe objeta essa desigualdade que acaba de declarar, passa adiante para declarar a igualdade. (...) No cepticismo a consciência se experimenta em verdade como consciência em si mesma contraditória; e dessa experiência surge uma nova figura que rejunta os dois momentos que o cepticismo mantém separados. A falta-de-pensamento do cepticismo a respeito de si mesmo tem de desvanecer porque de fato é uma consciência que tem nela essas duas modalidades. Essa nova figura é portanto uma figura que para si é a consciência duplicada de si como libertando-se, imutável e igual a si mesma. É a consciência de si como absolutamente confundindo-se e invertendo-se; e como consciência dessa sua contradição.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 139-140.

<sup>414</sup> «(...) Essa consciência infeliz, cindida dentro de si, já que essa contradição de sua essência é, para ela, uma consciência, deve ter numa consciência sempre também a outra; de tal maneira que é desalojada imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade. Mas seu verdadeiro retomo a si mesma, ou a reconciliação consigo, representará o conceito do espírito que se tornou [um ser] vivo e entrou na [esfera da] existência; porque nela mesma como uma consciência indivisa já é ao mesmo tempo uma consciência duplicada. Ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência. Contudo para si, ainda não é a essência mesma; ainda não é a unidade das duas.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 140-141.

infeliz manifesta uma inquietude decorrente do facto de se projectar além da contingência vivencial e de se apreender na imutabilidade da sua certeza, contraposta à sua mundividência mutável e inessencial. Esta circunstância não lhe possibilita qualquer fuga ao dualismo que lhe subjaz, porque o sentido e a verdade da *consciência infeliz* emerge da realidade, que decorre da dualidade e da infelicidade no momento em que a consciência se espiritualiza, ultrapassando a sua subjectividade, alienando-a e realizando-a antroponoseologicamente *na mundividência*.<sup>415</sup>

Considerando, então, que a consciência se projectou inabalavelmente na certeza de si própria, não é provável que tenha engenho para se furtar a concepções, que tendencialmente entendem a existência como existência individual, e aos estados mentais de cada individuo, na especificidade da sua circunstância vivencial, pois a dinâmica do reconhecimento é exigida pela *consciência-de-si* que, opondo-se a si própria, constitui uma outra *consciência-de-si*.

No âmbito da *consciência infeliz* surge uma nova realidade dialéctica de obediência e servidão, figurativamente representadas pelo *Senhor* e pelo *Escravo*, que

---

<sup>415</sup> «(...) Uma luta se trava, assim, com um inimigo contra o qual a vitória é, antes, uma capitulação; ter alcançado um [dos contrários] é, antes, a sua perda em seu contrário. A consciência da vida, de seu ser-aí e de seu operar, é somente a dor em relação a esse ser-aí e operar, pois nisso só possui a consciência de seu contrário como sendo a essência, e a consciência da própria nulidade. Daí parte na ascensão rumo ao imutável. Mas tal ascensão é essa consciência mesma, e portanto, imediatamente, a consciência do contrário; isto é, de si mesma como singularidade. O imutável que entra na consciência é, por isto mesmo, tocado igualmente pela singularidade, e só se faz presente junto com ela. E a singularidade, em vez de ter sido eliminada na consciência do imutável, somente reponta ali sempre de novo. (...) Por esta razão, a consciência imutável conserva também em sua própria figuração o caráter e os traços fundamentais do ser-cindido e do ser-para-si, frente à consciência singular. Portanto, em geral, é apenas um acontecer, para esta consciência, que o imutável adquira a figura da singularidade. Também a consciência singular somente se encontra oposta a ele, e assim tem essa relação pela [própria] natureza. Encontrar-se enfim no imutável lhe aparece, em parte, como produzido por ela mesma - ou ter ocorrido porque ela mesma é singular. Mas de outra parte, essa unidade [com o imutável lhe aparece] como pertencendo ao imutável, quanto à sua existência; e a oposição permanece nessa unidade mesma. De fato, através da figuração do imutável, o momento do além não só permanece mas ainda se reforça; pois, se pela figura da efetividade singular parece de um lado chegar-se mais à consciência singular, de outro lado está frente a ela como um impenetrável Uno sensível, com toda a rigidez de um Efetivo. A esperança de tornar-se um com ele tem de ficar na esperança, isto é, sem implementação e sem presença. Com efeito, entre a esperança e sua implementação se interpõe, precisamente, a absoluta casualidade, ou a imóvel indiferença que reside na figuração mesma que fundamenta a esperança. Por força da natureza do Uno essente, pela efetividade de que se revestiu, ocorre necessariamente que no tempo se tenha desvanecido; e no espaço, haja sucedido longe, e absolutamente longe permaneça.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 141-143.

passará a ser representada por Deus e pelo Homem. Nesta nova realidade, ambas as consciências opõem-se, reciprocamente, o que implica que a *consciência infeliz* derive constantemente entre uma e a outra sem que, contudo, se detenha em qualquer delas e tenha em si própria qualquer uma delas, mas vendo-se repetidamente banida por ambas, sempre que acredita ter conseguido a sua própria unificação. Considerada esta dualidade, por força da mediação do espírito a oposição e a unidade não procedem de forma isolada e a consciência permanece unitária, embora mantendo uma oposição na *consciência infeliz*. A unidade de ambas as consciências constitui a sua própria essência, mas para-si a consciência não é autenticamente ainda a própria essência ou a unidade de ambas as *consciências-de-si*.<sup>416</sup>

Quando a consciência *céptica* se transformou em *consciência infeliz*, realizou a descoberta da sua insignificância vivencial, porque a mutabilidade contingente da consciência se contrapõe reflexivamente a uma consciência fundada numa imutável e essencial certeza de si, enquanto a outra será, opostamente, considerada inessencial. Na fenomenologia hegeliana, esta realidade é representada pelo Judaísmo, enquanto manifestação de uma consciência entendida na sua transcendência, pois coloca Deus, manifestamente, fora do Homem. Uma realidade deste teor supõe que toda a vida se transforme num esforço de elevado grau de dificuldade, para firmar a sua essência no

---

<sup>416</sup> «(...) Se no início o conceito simples da consciência cindida se determinava por seu empenho em supracumir essa consciência enquanto singular para tornar-se consciência imutável, agora seu esforço tem por determinação supracumir sua relação para com o puro imutável não-figurado, e somente se permitir a relação com o imutável figurado. Com efeito: agora, para essa consciência, o ser-um do singular com o imutável é essência e objeto; como no conceito, o objeto essencial era o imutável abstrato e sem-figura. Agora, o que tem de evitar é essa situação do absoluto ser-cindido do conceito. Mas essa consciência deve elevar ao absoluto vir-a-ser-um sua relação inicialmente exterior com o imutável figurado como [sendo] uma efetividade alheia. (...) Embora a consciência infeliz não possua tal presença, está ao mesmo tempo acima do puro pensar: seja do puro pensar do estoicismo, que faz abstração da singularidade em geral; seja do puro pensar do cepticismo, que é somente inquieto, e de fato é apenas a singularidade, como contradição sem-consciência e movimento sem-descanso. A consciência infeliz ultrapassa esses dois momentos: reúne e mantém unidos o puro pensar e a singularidade, porém não se elevou ainda àquele pensar para o qual a singularidade da consciência se reconciliou com o puro pensar mesmo. Está, antes, nesse meio-termo onde o pensar abstrato entra em contato com a singularidade da consciência como singularidade. Há mesma é esse contacto: é a unidade do puro pensar e da singularidade. Também para ela é essa singularidade pensante ou o puro pensar, e o imutável mesmo é essencialmente como singularidade. No entanto, não é para ela que esse seu objeto, o imutável - que tem para ela essencialmente a figura da singularidade, - é ela mesma. Ela mesma, [quer dizer:] a singularidade da consciência.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 141-143.

seu incontornável carácter transcendente, por isso, a permanência constante de uma dolorosa separação.<sup>417</sup>

Seguindo o raciocínio anterior podemos afirmar que, na perspectiva da fenomenologia hegeliana e no que se refere à *consciência infeliz*, o Judaísmo, enquanto consciência da separação de Deus e do Homem, supõe a concepção cristã da encarnação que pretende realizar, objectivamente, um aprofundamento da consciência da existência e da vida na sua circunstância singular. Sob este ponto de vista, a *consciência infeliz* traduzir-se-á numa essência fugidia da subjectividade particular porque, para a fenomenologia do espírito hegeliana, o cristianismo corresponde a um sentimento do valor infinito da existência circunscrita à sua singularidade.<sup>418</sup>

Tomando como ponto de partida o que anteriormente afirmámos, pode entender-se que a *consciência infeliz* se descobre, então, como forma do movimento ascensional até à imutabilidade. Este movimento assume-se como sendo da própria consciência, enquanto cognoscente da sua singularidade. A imutabilidade acolhida na consciência é inevitavelmente afectada pela sua existência singular, o que significa que mediante a tentativa de superação da consciência através de um movimento ascensional, a imutabilidade é passível de ser alcançada somente na existência singular, e a existência singular encontra-se apenas neste movimento ascensional. A imutabilidade manifesta ser conforme à figuração histórica do Cristo, e será nesta figura que ocorre, para a consciência, a unidade do universal e do singular, a imutabilidade e a mutabilidade, a verdade eterna e a existência histórica.<sup>419</sup>

Nesta perspectiva, aquilo que se pode designar como sendo o *para além* da consciência, na sua unificação a uma *consciência-de-si*, é captado à subjectividade na consciência cristã, pois a encarnação coloca a unificação da *consciência-de-si* na sua

---

<sup>417</sup> Cf. WAHL, Jean – *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. 2ª ed. Paris: PUF, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1951, pp. 123-125.

<sup>418</sup> Cf. WAHL, Jean – *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. 2ª ed. Paris: PUF, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1951, pp. 125-128.

<sup>419</sup> Cf. WAHL, Jean – *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. 2ª ed. Paris: PUF, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1951, pp. 130-133.

imediatidade, para que a consciência ascenda à sua dimensão de espiritualidade. Esta unificação configura-se como a essência e o objecto da *consciência-de-si*, colocando-se fora desta consciência enquanto presença na figura do Cristo e não constitui, por isso, a imanência espiritual, pois permanece afligida por uma oposição.<sup>420</sup>

A *consciência infeliz* tem como objecto a unificação da imutabilidade e da singularidade em si. No entanto, a consciência infeliz possui apenas o sentimento desta unificação, em virtude de não ter ainda concretizado a superação da sua dualidade específica, pois não é possível possuir a verdade do sentimento do divino. É por isso que a consciência reconhecerá em Cristo que a imutabilidade corresponde à singularidade pensante, ficando a faltar à consciência cristã o pensamento do seu sentimento e a superação da imediatez que se instala entre o pensamento e a singularidade.<sup>421</sup>

Em virtude desta realidade, a *consciência-de-si* permanece fracturada e infeliz, pois a sua essência, ou seja, a unificação da imutabilidade e da singularidade, demonstra ser ainda uma verdade não coincidente. No entanto, para a consciência cristã, o universal concreto plasmou-se na figura de Cristo. A verdade da consciência sofre, contudo, nova *separação* essencial, em virtude da consciência não compreender a espiritualidade inerente ao sentido da encarnação e não conseguir pensar conceptualmente este sentido. A infelicidade da consciência acontece no momento em que a consciência é simultaneamente contraditória *em si* e *para si*.<sup>422</sup>

Esta infelicidade não decorre apenas desta consciencialização. A infelicidade decorre das dificuldades e fracassos que aguardam esta terceira forma de liberdade da consciência, na tentativa de ultrapassar as condicionantes do pensar estóico, que abstrai da singularidade, e a inquietação da consciência céptica, que mostra que a singularidade é apenas contradição *sem consciência* e movimento *sem descanso*. Com

---

<sup>420</sup> Cf. WAHL, Jean – *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. 2ª ed. Paris: PUF, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1951, pp. 133-134.

<sup>421</sup> Cf. WAHL, Jean – *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. 2ª ed. Paris: PUF, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1951, pp. 135-137.

<sup>422</sup> Cf. WAHL, Jean – *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. 2ª ed. Paris: PUF, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1951, pp. 137-139.



o intuito de tornar possível que a recorrente e interminável inquietação da consciência céptica conheça um abrandamento, a consciência revive na sua intimidade a fractura que caracterizou a relação entre *Senhor-Escravo*, contudo, o *Senhor* é Deus e o *Escravo* é, agora, o Homem, passando a consciência a identificar-se com ambos sem, no entanto, alcançar o seu unificado descanso.<sup>423</sup>

A consciência constitui-se como sendo esta unificação, pese embora não tenha a noção desta realidade, por isso opõe Deus ao Homem. Quando a consciência se identifica com a mutabilidade e com o inessencial, condena-se à infelicidade, pois a sua verdadeira essência foi colocada num Deus transcendente e inacessível, por outro lado, importa considerar que a tentativa ascética da consciência para concretizar a sua libertação da multiplicidade, mutabilidade e inessentialidade das coisas, redundando, inevitavelmente, em fracasso.

A *consciência infeliz* é, então, simultaneamente essencial e inessential. Esta circunstância traduzirá o facto da mutabilidade não se poder abstrair da imutabilidade, embora esta última não se situe fora do âmbito de atenção da mutabilidade. Este facto implica uma imutabilidade *figurada*, que a consciência procura na sua figura singular, ou seja, na figura histórica, universal e concreta do Cristo. A união da *Universalidade* e da *Singularidade* concretiza-se imediatamente e sem mediações, por intermédio desta *encarnação*. A consciência cristã descobre-se *infeliz* tanto quanto a consciência judaica, pois o Deus que *encarnou* e que perdeu a vida está distante no tempo e no espaço, tal como sucede com o Deus *transcendente* que nunca a conheceu. A reconciliação entre os binómios universalidade-singularidade, mutabilidade-imutabilidade e finito-infinito revelou-se, de todo, implausível, porque a lacuna mediadora que proporcionaria que, para a consciência, a verdade do *Homem-Deus* se tornasse na sua verdade *para-si*, não foi suprida.<sup>424</sup>

Tomando em linha de conta a breve abordagem feita aos contornos da *consciência infeliz*, estamos convictos que existem diversas pontes que se mostram

---

<sup>423</sup> Cf. WAHL, Jean – *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. 2ª ed. Paris: PUF, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1951, pp. 140-142.

<sup>424</sup> Cf. WAHL, Jean – *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. 2ª ed. Paris: PUF, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1951, pp. 143-143.

representativas de uma ligação que se desenha entre a fenomenologia do espírito hegeliana e a obra literária de Vergílio Ferreira, que lhes conferem particular ênfase em virtude da perspectiva fenomenológica de Hegel não se furtar a considerar uma abordagem teológica da própria *consciência infeliz* e podermos, por isso, afirmar que esta *consciência infeliz* surge transversal a toda fenomenologia, porque a noção de *infelicidade* se manifesta e decorrer deste desenvolvimento fenomenológico. Por outro lado, parece-nos relevante o facto da circunstância do tornar-se sujeito implicar a experiência de uma *unidade perdida*, potenciadora de determinado sofrimento.

A abordagem teológica da *consciência infeliz* e a sua transversalidade a toda fenomenologia, onde surge implicada a experiência de uma *unidade perdida* potenciadora de determinado sofrimento do sujeito, é algo que não deve ser de todo descartado, ou desvalorizado, no contexto narrativo literário-filosófico vergiliano. Esta situação fica a dever-se ao facto de, no escritor, serem marcantes diversos episódios religiosos, inclusivamente de índole biográfica, que assumem uma relevância que não deve ser apartada da perspectiva de uma forte presença e permanência da *consciência infeliz*, na criação literária de Vergílio Ferreira.

A *infelicidade* na fenomenologia do espírito hegeliana não é um sintoma cultural, pese embora seja possível encontrar-lhe expressões históricas das suas atribulações. O tema da *infelicidade* corresponde, em grande medida, ao sintoma da fractura interna da consciência que se duplica e desdobra entre um *em-si* e um *para-si*, entre a sua universalidade e a sua singularidade, entre o mundo do *ser* e da vida e o mundo da consciência, entre a substância e o sujeito. Na fenomenologia do espírito hegeliana, a *consciência infeliz* não se encontra reduzida unicamente a um dos diversos estádios de evolução que a consciência atravessa na sua longa e abnegada marcha espiritual. O conceito de *infelicidade* é absolutamente inerente a este processo dinâmico e espiralizado de consciencialização e desenvolvimento da subjectividade e do auto-conhecimento.<sup>425</sup>

---

<sup>425</sup> «(...) Através destes momentos - do renunciar à própria decisão, e depois à propriedade e ao gozo, e, enfim, através do momento positivo em que a consciência se põe a fazer algo que não compreende - ela se priva, em verdade e cabalmente, da consciência da liberdade interior e exterior, e da efetividade como seu ser-para-si. Tem a certeza de se ter extrusado verdadeiramente de seu Eu, e de ter feito de

Neste devir da consciência, o homem surge como claramente representativo da manifestação de um itinerário e experiência, capaz de superar as condicionantes de ordem biológica e de se tornar espírito. A *infelicidade da consciência* serve, sobretudo em virtude da negatividade criacional do próprio homem, para definir a consciência naquilo que corresponde à sua natureza dual.

Esta realidade é manifestamente visível na obra vergiliana, que se caracteriza por personagens fracturadas, que carecem da composição de outras personagens para aspirarem à sua própria unidade. A esta unidade, encontramos-la onnipresente na arquipersonagem que se alimenta dos constrangimentos e condicionantes dos diferentes personagens, superando-os e pairando sobre todos eles como um *espírito sobre as águas*. O que observamos é que a *arquipersonagem* vergiliana corresponde à construção do texto único do escritor e nele representa a *consciência infeliz* na sua caminhada atribulada, tensa e contraditória para a totalidade espiritual.

À imagem do que vemos suceder na fenomenologia do espírito hegeliana, em que não parece existir qualquer conotação específica da *consciência infeliz* com qualquer segmento epocal específico, mas apenas a representação das figurações, dos momentos e dinâmica dialéctica que possibilitam o emergir da *consciência de si*,

---

sua consciência-de-si imediata uma coisa, um ser objetivo. Só mediante esse sacrifício efetivo a consciência podia dar provas de sua renúncia a si mesma; porque só assim desvanece a fraude que se aloja no reconhecimento interior da ação de graças por meio do coração, da intenção e da boca - um reconhecimento que afasta de si toda a potência do ser-para-si e a atribui a um dom do alto. Mas até nesse afastar conserva para si a particularidade exterior na posse, que não abandona, e a particularidade interior na consciência da decisão que ela mesma toma, e na consciência do conteúdo dessa decisão determinada por ela; conteúdo que não trocou por outro conteúdo alheio que a preenchesse sem a menor significação. (...) Entretanto, neste sacrifício efetivamente consumado, a consciência, como supracumiu o agir enquanto seu, assim também em-si desprende dela sua infelicidade proveniente desse agir. Que tal desprender tenha ocorrido em-si é contudo um agir do outro extremo do silogismo, que é o extremo da essência em-si-essente. Aliás, esse sacrifício do extremo inessencial não era ao mesmo tempo um agir unilateral, mas continha em si o agir do Outro. Porque o renunciar à vontade própria, só por um lado é negativo: segundo seu conceito, ou em si. Mas ao mesmo tempo, é positivo, quer dizer: é pôr a vontade como um Outro, e, determinadamente, pôr a vontade como um não singular, e sim como um universal. Para essa consciência, o significado positivo da vontade singular negativamente posta é a vontade do outro extremo; que, justamente por ser um Outro para ela, não vem-a-ser através de si, mas por meio de um terceiro: do mediador, como conselho. Para ela, portanto, sua vontade vem-a-ser de fato vontade universal e em si essente; mas ela mesma não é para-si este Em-si. A renúncia de sua vontade, como singular, não é para ela segundo o conceito, o positivo da vontade universal. Igualmente, sua renúncia à posse e ao gozo tem somente o mesmo significado negativo; e o universal, que para ela vem-a-ser nesse processo, não é para ela seu próprio agir.» HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 150-151.

também na produção literário-filosófica de Vergílio Ferreira se verifica igualmente que a sua *consciência infeliz* não está cativa da influência de escolas estético-literárias, ideologias, historicismos ou proselitismos, mas unicamente empenhada na descoberta da verdade do milagre constitutivo e revelador do homem, na visão originária e luminosa como um *banho de luar* que nos cinge e unge nesta breve, nítida, nula alegria, que uma sombra rápida persegue até ao fim e para sempre. É por esta razão, e conforme sucede na fenomenologia do espírito hegeliana, que a *consciência infeliz* encontra também na problematização vergiliana os seus múltiplos desenvolvimentos em diferentes momentos da produção criativa do escritor.

Na perspectiva da *consciência de si*, a consciência a que chamamos *infeliz* equivale ao *Eu* na sua fragmentação e corresponde a um momento fenomenológico, que ocorre na sequência do caminho ascético em busca da iluminação cognoscente pela qual a consciência passa, no decurso da sua experiência relacional com os objectos do universo mundividente, até atingir o desenvolvimento dialéctico correspondente à auto-consciência. À imagem desta realidade que acabamos de mencionar verifica-se, na produção literário-filosófica de Vergílio Ferreira, uma realidade em tudo análoga, pois não só a *consciência infeliz* vergiliana se encontra expressa na construção, desenvolvimento e amadurecimento da arquipersonagem, ao longo de todo o seu arco criativo e literário, como é igualmente manifesta a presença desta ideia de *infelicidade* em *O Caminho Fica Longe*, *Mudança* e *Aparição*.

O processo de desenvolvimento dialéctico da consciência, constatamo-lo abertamente na produção literário-filosófica vergiliana desde o seu momento narrativo inicial, conforme tivemos ocasião de justificar quando afirmámos que, analogamente ao que sucede no texto hegeliano, também a obra vergiliana se estrutura de modo a poder cumprir as diversas itinerâncias do desenvolvimento da consciência, até ao momento luminoso da *consciência de si* que ocorre no romance *Aparição* e constitui o expoente materializado de todo um demorado e longínquo caminho que foi percorrido ao longo dos sete romances anteriores, nos quais se preparou singularmente durante duas décadas o momento dialéctico da auto-consciência na sua ampla complexidade, embora *O Caminho Fica Longe* e *Mudança* se liguem intimamente com este processo e nele se imbriquem de modo genesíaco.

Talvez por isso possamos afirmar que, embora preparatórias, existiram efectivamente nestas obras outras *aparições*. Nestas circunstâncias, parece podermos entender que a abordagem feita a respeito da experiência da consciência ocorre, substancialmente, num horizonte gnoseológico, pois a consciência percorre todo um itinerário que a conduz desde um estado natural de ingenuidade à sua transfiguração no entendimento, que constitui uma plataforma de cognoscência a partir da qual se experimenta verdadeiramente a experiência da *auto-consciência*, pois é somente no entendimento que a consciência atinge a certeza do saber sobre si. Será, então, neste estágio evolutivo da consciência, que serão ultrapassados os momentos relativos aos desenvolvimentos anteriormente ocorridos, e só depois desta superação dialéctica se poderá considerar que a consciência corresponde a uma *consciência de si*.

É esta realidade que, romance após romance, vemos suceder no itinerário da obra de Vergílio Ferreira, indiciando e sinalizando a manifestação das características evolutivas da consciência, que foi ganhando cada vez maior e mais profundo conhecimento de si no confronto entre o seu carácter *inorgânico* e a densidade *orgânica* objectual da mundividência. Estamos convictos que se torna possível distinguir na sua complexidade, nas suas inquietações, nas suas interrogações e angústias, personagens como Rui Antunes, Carlos Bruno e Alberto Soares. Todos eles, embora cada um a seu modo, vivenciaram experiências aparicionais premonitórias de intensidade e impacto diferencial.

O processo dialéctico da *consciência infeliz* é perceptível na produção literário-filosófica vergiliana, no seu desenvolvimento constitutivo ao longo das três figurações representadas pelo *estoicismo*, *cepticismo* e pela própria *consciência infeliz*, cumprindo, concretamente nas obras *O Caminho Fica Longe*, *Mudança* e *Aparição*, uma representação significativa do desdobramento hegeliano da *consciência de si*, em que esta última experienciará a sua independência e a sua sujeição. Só após se desvincular dos constrangimentos que a fracturam é que partilhará o conhecimento de si, seguindo posteriormente o curso natural da sua evolução em direcção ao Absoluto.

Em qualquer um dos romances acima referidos podemos efectivamente conferir a presença do momento estóico do desdobramento da *consciência de si*,

porque é visível nos seus personagens principais, mas igualmente nos personagens femininos constituídos por Amélia, Luísa, Berta, Ana e Sofia Moura, o princípio da liberdade de pensamento definidor da consciência *auto-determinada* de acordo com as suas concepções do mundo e com a sua correspondente consonância prática. Esta consciência auto-determinada é, todavia, confrontada com a exterioridade do mundo que, por ocorrer fora do âmbito da consciência, coloca-a face a um dilema que se estabelece entre uma liberdade concreta, confinada à sua própria realidade consciente, e uma liberdade não vivida, que remete para a experiência da liberdade no mundo.

O personagem Rui Antunes de *O Caminho Fica Longe* é particularmente representativo da realidade que acabamos de descrever, por ser patente um constrangimento de natureza *estóica* que o deixa constantemente fracturado entre a liberdade dos seus juízos concretos e a liberdade que lhe mostra uma realidade que deseja, mas que não experimenta ou vive. Esta realidade encontra-se bem expressa em diversas ocorrências ao longo do romance, das quais salientamos, por exemplo, a constante reclamação a respeito da sua pobreza e recorrente falta de dinheiro, que o faz exigir sempre mais recursos financeiros aos pais, por isso os acusando de ser em virtude da pobreza progenitora que nunca tem dinheiro nem pode andar vestido à moda.

A realidade estóica produz outros exemplos no romance inicial de Vergílio Ferreira que se traduz, nomeadamente, no desejo que Rui Antunes tem em ser um Tarzan, ter outra estampa e outra aceitação junto das mulheres e poder segurar o mundo com a força esmagadora das suas mãos. O pretense amor nutrido por Luísa, que era culta e inteligente, ficar-lhe-ia bem, pois passaria a ser visto na companhia de alguém intelectualmente distinto. O namoro com Joana, que rapidamente o cansou, a partir do momento em que ela o viu como ele era, contribuiu para reforçar de sobremaneira tudo aquilo que o constrangia relativamente ao seu auto-conceito. Estes exemplos parecem bastar para perceber que o Rui Antunes de *O Caminho Fica Longe* oscilava acentuadamente entre uma liberdade concreta, decorrente de uma consciencialização que o tolhia nas suas limitações e circunstância, e uma outra

liberdade que acontecia fora de si, mas que estava distante de poder viver, pois era prisioneiro de contingências que lhe provocavam um padecimento inaudito.

No que se refere ao romance *Mudança* e à incidência deste movimento dialéctico estóico da consciência infeliz, Carlos Bruno demonstra ser igualmente um bom exemplo da cisão interior, assinalada entre os registos temporais do passado e do presente em que o personagem oscila constantemente, qualquer deles marcado pela presença emblemática e incontornável da vida e morte de José Bruno. Um pouco à imagem do que sucede com o personagem principal de *O Caminho Fica Longe*, também Carlos Bruno vive mergulhado numa realidade em que se contrapõem, dialecticamente, duas liberdades.

Temos, nesta circunstância, liberdade concreta, que corresponde às suas convicções acomodadas, que se traduzem nas palavras que dirige a Berta quando lhe afirma que no mundo tudo está no lugar que lhe é apropriado. A esta liberdade contrapõe-se uma outra, quando afirma igualmente a Berta que se não fosse por causa das horas de paz, se transformaria num dragão. Esta realidade é reveladora de uma liberdade que acontecia fora de si, mas que estava longe de poder viver por estar demasiadamente centrado nas forças internas que lhe tolhiam a acção.

No que se refere à incidência do movimento dialéctico estóico da consciência infeliz, no romance *Aparição* vamos encontrar, em Alberto Soares, uma clara manifestação de uma cisão interior que lhe traz, simultaneamente, a certeza de si e a urgência de justificar o carácter inverosímil da morte, que o faz viver suspenso entre a ânsia e a angústia da finitude, pese embora de maneira diversa daquela por Rui Antunes e Carlos Bruno, contudo, dentro da conformidade estóica da *consciência infeliz*.

Assim veremos igualmente em Alberto Soares a mesma realidade, onde se contrapõem dialecticamente as duas dimensões de liberdade que referimos: uma liberdade concreta, correspondente à sua certeza da *consciência de si* em resultado da sua experiência aparicional, e uma liberdade exterior, que ocorre fora de si, mas que não pode viver, porque nela se implica o reconhecimento aparicional dos outros e, por conseguinte, o encontro intersubjectivo.

Retornando ao romance inicial de Vergílio Ferreira e ao personagem Rui Antunes, ocorre-nos afirmar que este é igualmente representativo do constrangimento de natureza *céptica* que está implícito neste processo dialéctico de desdobramento da consciência e da sua afirmação de infelicidade estrutural. A figuração do *cepticismo* assume uma componente de negatividade significativa, pois o que se verifica na experiência céptica é o enredar da consciência em antagonismos e incoerências que aprisionam.

Nesta medida, uma das características mais marcantes desta realidade da figura do cepticismo observável no romance inicial vergiliano traduz-se nos muitos antagonismos, hesitações e incongruências visíveis ao longo de toda a narrativa de *O Caminho Fica Longe*, protagonizadas por Rui Antunes, e que não deixam margem para dúvidas quanto ao impacto que esta figuração céptica assume nesta obra.

Os exemplos são necessariamente diversos e não iremos enumerar a todos, mas não podemos negligenciar a cena inicial em que Rui Antunes pede opinião ao seu amigo Rodrigues sobre a maneira como se deve apresentar e, pelo teor da resposta, fica com a certeza que não tem estampa de Tarzan, por isso mergulha numa revolta contra o seu destino, contra os pais pobres que o queriam doutor, contra o próprio Rodrigues, que frequentemente o desincentiva de namorar Amélia por não o considerar homem suficiente para uma mulher como ela.

Esta opinião terá o efeito de deixar Rui Antunes a reflectir sobre as palavras do Rodrigues ao mesmo tempo que recorda o primeiro beijo dado a Amélia. Todavia, Rui Antunes vai deixar-se influenciar igualmente pelas opiniões invejosas e maldizentes que circulavam a propósito de Amélia, acreditando que andava, afinal, a fazer figura de tonto, porque, não sendo Tarzan algum, por que raio iria Amélia querer namorá-lo.

No tocante a esta figuração do cepticismo da consciência, abundam efectivamente os exemplos respeitantes a Amélia, porque Rui Antunes tem uma tremenda luta interior e contraditória desde que decide terminar o seu namoro com Amélia até ao momento em que, contrariadamente, consuma este desejo, ou seja, o final do namoro com a namorada constitui um dos mais representativos momentos do cepticismo da consciência porque corresponde a uma cisão clara entre aquilo que Rui



Antunes realmente deseja e aquilo que, por influência dos outros, impõe a si próprio, em virtude do seu défice de auto-conceito.

Um outro exemplo desta realidade prende-se com a carta que Rui Antunes endereça à sua mãe para que não o fosse visitar a Coimbra, pois estava a pensar arranjar emprego e deixar de estudar. Nada mais incongruente e contraditório, porque o que Rui Antunes temia era que os colegas conhecessem a sua mãe de aspecto humilde, gorda e pesada, pese embora devesse à mãe, e aos sacrifícios que fazia costurando dia e noite, o facto de estudar na cidade do Mondego sem nunca ter ganho dinheiro algum. A auto-imagem e reflexo que a imagem de uma mãe humilde faria no espelho onde os colegas o viam podia ter um efeito devastador, por isso seria melhor manter a sua mãe bem longe da cidade do Mondego.

No entanto, é curioso verificar que à medida que Rui Antunes vai lucubrando sobre o como e o quando acabar o namoro e o desprezo que sente por ter nascido pobre e filho de pais pobres, pouco se importando se a mãe se esalfava para o ter em Coimbra, não deixa de se aperceber, contudo, da sua cobardia, ingratidão e fraqueza, que o faz não lutar, de tal forma que, contrariamente ao seu amigo Rodrigues, se consciencializa que é, afinal, um poço de contradições. Conforme afirmámos, os exemplos são inúmeros, pelo que não vamos desfiá-los exaustivamente, não obstante parece-nos ficar claro que, tal como na fenomenologia do espírito hegeliana, no romance *O Caminho Fica Longe* a consciência céptica manifesta-se ser, igualmente, uma consciência contraditória, assinalando uma íntima e incisiva fractura do *Eu*.

De igual modo, no que se refere à figuração do cepticismo da consciência no romance *Mudança* e concretamente ao modo como Carlos Bruno mostra representar esta realidade, parece-nos existir, ao longo de toda a narrativa, um conjunto significativo de constrangimentos ilustrativos da natureza *céptica* implícita no processo dialéctico de desdobramento da consciência e consequente configuração estrutural da sua infelicidade. À imagem do que constatámos no romance inicial de Vergílio Ferreira, também em *Mudança* a figuração do *cepticismo* assume uma componente significativa da negatividade, pois o que se verifica na experiência céptica é essencialmente o périplo de contradições e oposições nas quais a consciência se deixa aprisionar.

O principal personagem de *Mudança* manifesta ser um bom exemplo desta negatividade e das contradições em que se envolve à medida que a sua subjectividade vai evoluindo. As contradições que afligem Carlos Bruno podem observar-se pela maneira como convive com o desmoronar da sua paz pontuada de crispações com Berta, que preferia que se tivesse mantido submissa e doce como antes de terem casado, ao invés daquela que parecia gozá-lo na sua fraqueza desde a morte do velho José Bruno.

Outro aspecto importante nesta figuração céptica tem que ver com a metáfora da crise económica, que se revela ser, afinal, a crise interior de Carlos Bruno, cindido entre passado e presente, entre princípios seguros e um relativismo desconfortável e inaceitável, porque a verdadeira negação brunina era a negação da mudança, a qual se iniciara com a morte do pai e que é, sobretudo, representativa de uma orfandade antro-po-gnoseológica, mais do que uma orfandade de progenitura. Carlos Bruno nega-se a aceitar a mudança e a nova circunstância que lhe fora imposta por um novo reordenamento do lugar das coisas na realidade mundana.

À semelhança do que sucede nos romances *O Caminho Fica Longe* e *Mudança*, no que se refere à figuração do cepticismo da consciência, verifica-se igualmente que, no romance *Aparição*, Alberto Soares manifesta ser um digno representante desta realidade a que subjaz uma intensa e significativa componente de negatividade. O principal personagem de *Aparição* é, decididamente, um exemplo ímpar desta negatividade, pois vive mergulhado na ideia de negação da morte que apenas o homem é capaz de negar. Em virtude desta negação, abre-se uma realidade temporal cujo ser *presente* é, simultaneamente, negado no *passado* e projectado num *futuro* que, dialecticamente, se funda num *presente do passado*, criando desta forma, para si, um *lugar* histórico, por força de anteriormente ter negado para si próprio um lugar *natural* no mundo.

Chegamos finalmente a essa outra realidade dialéctica da *consciência infeliz* que é figurada pela alegórica luta instalada entre o *Senhor* e o *Escravo*, que serão modernamente substituídos por uma oposição representada por Deus e pelo Homem. Em qualquer dos três romances que temos referido sobejamente encontramos, nos seus respectivos personagens principais, autênticos pilares da arquipersonagem

vergíliana e excelentes exemplos representativos da última figura dialéctica da *consciência infeliz*.

Esta representação traduz uma oposição recíproca de consciências, à medida que a *consciência infeliz* procura concretizar, efectivamente, a sua unificação, na certeza que esta unificação corresponde a uma dialéctica ascensional que conduz a consciência até à imutabilidade, ou seja, até ao Absoluto e simultaneamente à verdade última, primeira e originária, onde se realiza a unificação essencial.

É em virtude desta unificação essencial que consideramos significativamente simbólico o título do primeiro romance vergiliano, e igualmente simbólicas as palavras que Rui Antunes profere no final do romance a respeito da importância de não errar o caminho e persistir nele, porque este *caminho que fica longe* está pleno de dificuldades, por isso, afirma em determinado momento e de forma melodramática, que a *mudança é assaz difícil*. Esta difícil mudança podemos entendê-la como a superação das contingências internas, a ultrapassagem das limitações, essencialmente, a transfiguração do sujeito num outro que vai sendo nele, até que se complete todo um itinerário demorado e revelador de uma verdade que só a espaços vamos descriptando.

A mesma realidade sucede com Carlos Bruno e com Alberto Soares, personagens em que se revelam antagonismos, duplicidades, contradições, desejos, desafios, hesitações, cobardia, coragem, vida e morte, numa via sacra de mortificação na qual, simbolicamente, todos se assumem de certa forma como a encarnação do Cristo, procurando ultrapassar a ferida ontológica que os separa da imutabilidade que os condenou à infelicidade da contradição da consciência, numa dialéctica de interminável e impossível repouso, pois a infelicidade da consciência corresponde, por sua vez, a uma consciência das contradições que lhes são próprias e que procuram superar a todo o transe.

## Conclusão

Estamos persuadidos da convicção de ter chegado a bom porto nesta tentativa de determinar, na obra literário-filosófica de Vergílio Ferreira, a manifestação de um contributo de indelével importância, derivado da fenomenologia do espírito hegeliana. Não será descabido concluir que a estética da *arquitectura íntima* da produção artística vergiliana contempla um conjunto de elementos profundamente hegelianos, sem a presença dos quais a esmagadora maioria dos romances do escritor não passariam de exercícios literários, embora finamente escritos, mas seriam, no entanto, como uma espécie de ossatura descarnada, na qual seria impensável vislumbrar toda a longa itinerância anunciada no *Caminho Fica Longe*, e que heroicamente conduziria até à difícil visão de si próprio na inteireza última e simultaneamente originária da presença do *Eu* a si próprio, numa autêntica arquiconstrução do encontro fusional com este *Eu*, na tentativa de ser aquele que é, igualmente, outro e que vai sendo projecto e projecção de si, ao longo do difícil caminho do devir.

A obra literário-filosófica de Vergílio Ferreira é representativa de um longo e longínquo caminho, de tal forma que o título do romance inicial parece, inclusivamente, servir de farol e até de metáfora do que, autenticamente, terá sido o percurso criativo de Vergílio Ferreira. A obra do escritor assinala, de diversas formas e nos diferentes romances, embora em intensidades assimétricas, um ponto de partida e um ponto de chegada que se entrecruzam espacio-temporalmente, denotando permanentemente uma tensão essencial e uma ansiedade fundamental que desvela gradualmente um árduo e ascético itinerário, que nos permite assinalar, igualmente, neste longo caminho em harmoniosa sintonia com as influências da fenomenologia do espírito hegeliana, uma forte vocação gnosticista.

Este gnosticismo insinuou-se desde sempre na produção literário-filosófica vergiliana de forma aparentemente dissimulada mas, ainda assim, explícita o suficiente para não passar despercebido. Cremos que a produção do escritor consagra verdadeiramente, sob determinados aspectos que julgamos evidenciados à saciedade na globalidade da sua produção romanesca, particularmente no tríptico de romances *O Caminho Fica Longe*, *Mudança* e *Aparição*, uma determinada ideia da salvação através do conhecimento que nos ajuda a, precisamente, melhor entender a razão da

recorrência, no texto vergiliano, de termos como *mistério*, *originário*, *aparição*, entre diversos outros, que remetem para um simbolismo luminoso que paira sobre toda a narrativa literário-filosófica do escritor.

Acreditamos que é, porventura, em virtude desta realidade que, na obra vergiliana, se justifica a onnipresença da arquipersonagem que desempenha um papel deveras importante na construção da iluminação e de um determinado desejo de omnisciência subjacente a esta arquipersonagem que corresponde, verdadeiramente, a uma emancipação antro-po-gnoseológica do homem, no sentido evolutivo de um conhecimento originário que o elevará gradualmente a estádios mais transparentes e iluminados do conhecimento de si.

De facto, a arquipersonagem vergiliana, e segundo as conclusões que retiramos, afigura-se representar aquilo que, para nós, se poderá entender como construção da subjectividade e iluminação de uma espiritualidade que aspira ao pleno conhecimento de si, mediante claro exercício hermenêutico, auto-interpretativo do próprio sujeito, amplamente presente na tríade de romances estudados em maior detalhe, embora não esquecendo que duas décadas separam *O Caminho Fica Longe* e *Aparição*, e este exercício hermenêutico esteja porventura, também, igualmente manifesto em outros romances posteriores, como é o caso de *Alegria Breve*, *Estrela Polar*, *Para Sempre*, *Até ao Fim* e *Em Nome da Terra*.

O exercício hermenêutico que julgamos estar presente na impressão que nos deixa a obra literário-filosófica vergiliana manifesta-se, essencialmente, na postura interrogativa do escritor e não numa pretensa postura perguntadora, pois a interrogação tem um carácter eminentemente espiralizado, dialéctico, dinâmico, onde contrariamente à realidade inquiridora da pergunta, não há lugar para respostas absolutamente conclusivas que fechem o círculo da compreensão subjacente a cada interrogação. Aquele que pergunta procura uma positividade enquanto que a interrogação traduz, essencialmente, uma negatividade epistemológica.

Concluimos igualmente que existe uma visível circularidade na obra do escritor, circularidade esta que se manifesta na perspectiva da temporalidade e da repetitividade que atravessa a produção literário-filosófica vergiliana e que pode até dar-nos, indevidamente, a ideia de estar prenhe de repetições, porque o processo

criativo se terá esgotado. Não acreditamos ser este o caso. O que sucede é precisamente o contrário, pois esta revisitação de lugares, tempos, memórias, afectos, personagens, problemáticas e interrogações de interrogações anteriores, não corresponde a uma mera e difusa ressonância de uns romances noutros.

A obra vergiliana constitui, talvez, mais do que qualquer outra realidade que se lhe possa imputar, uma antropologia filosófica. Nesta, não se supõe somente uma consciência simplista do *Outro* enquanto constituindo um *Tu* revertido num *Eu*, mas da alteridade desse *Outro* que converge numa reciprocidade de desejo e reconhecimento mútuo, que contribui para a consecução do itinerário do sujeito que se vai desdobrando e desmultiplicando nas suas limitações, contradições, impasses, oposições e determinações, cuja superação conduz à plena unificação de si.

Em nosso entender, e muitas foram as horas e leituras de e sobre Vergílio Ferreira, esta antropologia filosófica patente no escritor parece remeter para a realidade de um *Alfa* e de um *Ómega*, que traduzem a totalidade inteira e irredutível do *Eu* vergiliano, sem que, nesta afirmação, surja implícito qualquer solipsismo ou qualquer formulação egoísta, mas antes uma pura revelação de si, construída mediante intenso jogo dialéctico, no qual se mostra existir um misto de ansiedade, inquietação, angústia e insatisfação, pois o homem representado pela arquipersonagem vergiliana procura alcançar projectivamente a sua transcendentalidade.

Estamos igualmente convictos que existem, no articulado da produção vergiliana, duas dimensões instrumentais, cuja relevância é de inusitado e particular significado, sendo imprescindível perceber, intrinsecamente, essas dimensões integradas no reconhecimento de si ou, hegelianamente dito, no combate da vida e da morte, porque que se afirmam estruturantes do próprio pensamento de Vergílio Ferreira. Estas dimensões são respectivamente a *memória* e o *tempo*.

Ambas as dimensões surgem particularmente interligadas na medida em que, por exemplo, a *memória* funciona quer como um instrumento auxiliar narrativo, mas também como narrativa criativa da própria consciência do sujeito. Neste sentido, funcionará como trampolim para o tempo presente, entendido como possibilidade horizontal ou, então, enquanto negação desta mesma possibilidade de abertura de

horizonte em que o sujeito mergulha imperativamente, num pretérito recorrente e impeditivo da iluminação da vida e da aventura da descoberta da visão de si.

Num outro âmbito, concluímos igualmente que o tempo vergiliano parece demonstrar ser uma tensão essencial instalada entre o *Passado* e o *Presente*, que evidencia um combate pelo reconhecimento e uma outra faceta do combate fratricida entre a vida e a morte. De tal modo que o *Futuro* do tempo não é tanto de ordem cronológica, quanto de ordem ontológica, pois o que se denomina *Futuro* é uma presentificação do *Presente*, uma restauração da própria temporalidade. O *Presente*, transformado num agora fora do tempo, onde o sujeito *aparece*, momentaneamente, desvelando-se, para logo se ocultar, sob pena de tornar *pretérito* o tempo *presente* e, desta forma, não viver.

Finalizando estas breves linhas conclusivas, mas não definitivas, colocamo-nos, sob determinada perspectiva, perante um processo semelhante à produção de um texto que se escreve a si próprio, reconstituindo o processo desta escrita onde realiza a incessante e insustentável compreensão de si. Este terá sido o labor vergiliano. Escrever-se plena e profusamente, emancipando em si o ser originário que a consciência permite *aparecer*, numa constante demanda realizada pela palavra que diz a origem e que tem a cifra do destino. O homem precisa desta palavra misteriosa e oracular para se aproximar infusamente da sua translúcida transparência, da sua raiz originária, que se situa simultaneamente aquém e além do próprio homem.



## **Bibliografia**

## Referências Bibliográficas

- BERNSTEIN, J. – From self-consciousness to community: act and recognition in the master–slave relationship. In PELCZYNSKI, Z. A. (ed.) – *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- DILTHEY, Wilhelm – *Os Tipos de Conceção de Mundo*. Covilhã: Lusofia Press, 2006.
- FERREIRA, João Palma – Vergílio Ferreira, Análise crítica e selecção de textos. Lisboa: Arcádia, 1972.
- FERREIRA, Vergílio – *Alegria Breve*. 7ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004.
- \_\_\_\_\_ *Aparição*. 74ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Até ao Fim*. 4ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1989.
- \_\_\_\_\_ *Cântico Final*. 7ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1983.
- \_\_\_\_\_ *Carta ao Futuro*. 2ª ed. Lisboa: Portugália Editora, 1966.
- \_\_\_\_\_ *Cartas a Sandra*. 7ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2002.
- \_\_\_\_\_ *Conta Corrente (1969-1976) I*. 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982.
- \_\_\_\_\_ *Conta Corrente (1977-1979) II*. 3ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1990.
- \_\_\_\_\_ *Conta Corrente (1980-1981) III*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1990.
- \_\_\_\_\_ *Conta Corrente (1982-1983) IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Conta Corrente (1984-1985) V*. Venda Nova: Bertrand Editora, 1987.
- \_\_\_\_\_ *Conta Corrente: Nova Série I*. Venda Nova: Bertrand Editora, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Conta Corrente: Nova Série III*. Venda Nova: Bertrand Editora, 1994.
- \_\_\_\_\_ *Diário Inédito*. Lisboa: Bertrand Editora, 2008.
- \_\_\_\_\_ *Do Mundo Original*. 2ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1979.
- \_\_\_\_\_ *Em Nome da Terra*. 9ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004.

- \_\_\_\_\_ *Escrever*. 3ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2001.
- \_\_\_\_\_ *Espaço do Invisível I*. 3ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1990.
- \_\_\_\_\_ *Espaço do Invisível II*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991.
- \_\_\_\_\_ *Espaço do Invisível IV*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1995.
- \_\_\_\_\_ *Espaço do Invisível V*. Venda Nova: Bertrand Editora, 1998.
- \_\_\_\_\_ *Invocação ao Meu Corpo*. 3ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1994.
- \_\_\_\_\_ *Mudança*. 5ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1991.
- \_\_\_\_\_ *Na Tua Face*. 3ª ed. Lisboa: Bertrand Editora, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Nítido Nulo*. 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1983.
- \_\_\_\_\_ *O Caminho Fica Longe*. Lisboa: Inquérito, 1943.
- \_\_\_\_\_ *Para Sempre*. 14ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004.
- \_\_\_\_\_ *Pensar*. 7ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2004.
- \_\_\_\_\_ *Rápida, a Sombra*. 3ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Signo Sinal*. Lisboa: Bertrand, 1979.
- \_\_\_\_\_ *Um escritor apresenta-se*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981.
- \_\_\_\_\_ *Vagão J*. 3ª ed. Amadora: Livraria Bertrand, 1982.
- FONSECA, Fernanda Irene – *Vergílio Ferreira: a celebração da palavra*. Coimbra: Livraria Almedina, 1992.
- GODINHO, Helder – *O Universo Imaginário de Vergílio Ferreira*. Lisboa: INIC, 1985.
- \_\_\_\_\_ Os parentescos simbólicos em Vergílio Ferreira. In MOURÃO-FERREIRA, David et al., (orgs.) – *Afecto às Letras. Homenagem da Literatura Portuguesa a Jacinto do Prado Coelho*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984, pp. 230-236.
- \_\_\_\_\_ Vergílio Ferreira e a descrença no presente. In CARVALHO, Dulce, VILA MAIOR, Dionísio e TEIXEIRA, Rui de Azevedo (orgs.) – *Des(a)fiando*

*discursos, Livro de homenagem à Prof. Doutora Maria Emília Ricardo Marques*. Lisboa: Universidade Aberta, 2005.

\_\_\_\_\_ Vergílio Ferreira e Sartre. In PIMENTEL, Manuel Cândido, SOUSA, José Antunes (org.) – *Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007, pp. 361-367.

HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I.

HEIDEGGER, Martin – *Ser e Tempo: Parte I*. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_ *Ser e Tempo: Parte II*. 13ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

HUSSERL, Edmund – *Conferências de Paris*. Covilhã: Lusofia Press, 2008.

JARCZYCK, G., LABARRIÈRE, Pierre-Jean – *Hegelianism*. Paris: PUF, 1986.

KOJÈVE, Alexandre – *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of the Spirit*. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

LASO, Jose Luís Gavilanes – *Vergílio Ferreira: Espaço simbólico e metafísico*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

LISBOA, Eugénio – *O Segundo Modernismo em Portugal*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983.

LOURENÇO, Eduardo – Homenagem a Vergílio Ferreira: Do Alarme à Jubilação. *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio, 90 (Mar. 1986) 24-34.

MENDONÇA, Aniceta – «O Caminho Fica Longe» de Vergílio Ferreira e o romance dos anos 40. *Revista Colóquio/Letras*. Ensaio, 57 (Set. 1980) 36-44.

PAIVA, José Rodrigues – Vergílio Ferreira: *Para Sempre, romance-síntese e última fronteira de um território ficcional*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006. vol I, II e III. Tese de Doutoramento.

PASSAES, Manuel Fernando – *Aparição de Vergílio Ferreira, para além do existencialismo, o humanismo integral*. São Paulo: USP, 2007.

PLATÃO – *A República*. Lisboa: FCG, 1996.

\_\_\_\_\_ *Fédon*. Coimbra: Minerva, 1988.

\_\_\_\_\_ *Ménon*. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

SANTO AGOSTINHO – *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

SARAIVA, António José, LOPES, Óscar – *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Porto Editora, 1987.

SARTRE, Jean-Paul, FERREIRA, Vergílio – *O Existencialismo é um Humanismo*. Chiado: Bertrand Editora, 2004.

SOUSA, José Antunes – *Vergílio Ferreira e a Filosofia da sua Obra Literária*. Covilhã: Lusofia Press, 2008.

TORRES, Alexandre Pinheiro – *O Movimento Neo-realista em Portugal na sua Primeira Fase*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983.

VAZ, Henrique Cláudio Lima – Apresentação: A significação da Fenomenologia do Espírito. In *HEGEL, G.W.F. – Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Parte I, pp. 9-19.

WAHL, Jean – *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*. 2ª ed. Paris: PUF, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1951.

### Bibliografia Auxiliar

- ALCOFORADO, Diogo – Fotografia, Palavra e Transcendência – em torno de algumas afirmações de Vergílio Ferreira. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 53-67. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- ANTÓNIO, Lauro – Vergílio Ferreira e o Cinema. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 69-80. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- ARAÚJO, Luís Carlos Gomes de Melo – Vergílio Ferreira: problemática antropológica e atitude ética. *Separata da Revista da Faculdade de Letras, Série Filosofia*, nº9, 2ª Série, 1992.
- BERTOT, Clément – *La question de la vérité chez Hegel*. Grenoble: Philosophie, 2007.
- BLATTNER, William Stephen – Temporality. In DREYFUS, Hubert L., WRATHALL, Mark A. (eds.) – *A Companion to Heidegger*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005, pp.311-324. (Blackwell companions to philosophy)
- BUESCU, Helena Carvalhão – Do Corpo e da Memória – Presença, ausência: Em Nome da Terra. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 129-137. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- BUESCU, Leonor – Eu, Cláudio, à beira-mar. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 139-144. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- BULGER, Laura Fernanda – Em Nome da Terra, O Tempo do Desassossego. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida*

*Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 145-154. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)

CÂMARA MUNICIPAL DE SINTRA – *Vária Escrita*. Sintra: Câmara Municipal de Sintra, n.º 9, 2002. (Cadernos de Estudos Arquivísticos, Históricos e Documentais – Actas do Encontro Internacional Vergílio Ferreira)

CAMILO, João – Augusto Abelaira e Vergílio Ferreira: plenitudes breves e absolutos adiados. *Arquivos do Centro Cultural Português de Paris*. Lisboa; Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, pp. 413-468.

CAMPOS, Maria Henriqueta Costa – Complementaridade Nocial e Construção da Significação – A propósito de Pensar de Vergílio Ferreira. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 155-161. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)

CANTISTA, Maria José – O mistério do existir ou o excessivo do humano. In JÚLIO, Maria Joaquina Nobre (org.) – *In Memoriam, de Vergílio Ferreira*. Chiado: Bertrand, 2003, pp. 118-131.

\_\_\_\_\_ Temática existencial na obra de Vergílio Ferreira. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 163-181. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)

CARLOS, Luís Adriano – Poética e Fenomenologia em Aparição de Vergílio Ferreira. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 53-67. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)

CARMO, Carina Infante do – *A aprendizagem adolescente no romance de internato: estudo de uma luz ao longe, de Aquilino Ribeiro, uma gota de sangue, de José Régio, e Manhã Submersa, de Vergílio Ferreira*. Lisboa: [s.n.], 1996. Tese maestr. Literatura Portuguesa, Univ. Lisboa. (texto policopiado)

- CARVALHO, Maria do Carmo Fonseca Oliveira Gamelas de – *Para sempre: biografia e ficção na obra de Vergílio Ferreira*. Lisboa: [s.n.], 2001. Tese maestr. Estudos Portugueses, Univ. Aberta. (texto policopiado)
- COELHO, Nelly Novaes – A palavra e o incognoscível – raiz obscura do universo vergiliano. In JÚLIO, Maria Joaquina Nobre (org.) – *In Memoriam, de Vergílio Ferreira*. Chiado: Bertrand, 2003, pp. 132-137.
- \_\_\_\_\_ Vergílio Ferreira e o Espaço do Invisível. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 189-198. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- CRISTOVÃO, Maria do Rosário Nunes Ribeiro – *Que possível ensaio sobre a verdade em Vergílio Ferreira?* Lisboa: [s.n.], 2000. Tese maestr. Literatura Comparada, Univ. Nova de Lisboa. (texto policopiado)
- CUNHA, Carlos M. F. da – Da aparição á interrogação: figurações do trágico em Vergílio Ferreira. In JÚLIO, Maria Joaquina Nobre (org.) – *In Memoriam, de Vergílio Ferreira*. Chiado: Bertrand, 2003, pp. 138-157.
- CUNHA, Carlos M. F. da – *Os mundos (im)possíveis de Vergílio Ferreira*. Algés: Difel, 2000.
- DAL FARRA, Maria Lúcia – A nostalgia da aura. In JÚLIO, Maria Joaquina Nobre (org.) – *In Memoriam, de Vergílio Ferreira*. Chiado: Bertrand, 2003, pp. 168-178.
- \_\_\_\_\_ *O narrador ensimesmado: o foco narrativo em Vergílio Ferreira*. São Paulo: Ática, 1978.
- DÉCIO, João – A Linguagem Poética na face mais recente de Vergílio Ferreira. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 199-208. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- \_\_\_\_\_ *Do romance ou dos mundos excluídos do ser a propósito de Rápida, a Sombra e Signo sinal de Vergílio Ferreira*. Marília: UNESP, Secção de Documentação e Biblioteca, 1982.



- \_\_\_\_\_ *Para o estudo da problemática da comunicação na obra de Vergílio Ferreira*, [S.l.: s.n., 195-].
- \_\_\_\_\_ *Vergílio Ferreira a ficção e o ensaio*. Blumenau: Edifurb, 2001.
- FERNANDES, António Teixeira – A Relação Vida-Morte e a Eutanásia. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 221-240. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- FERREIRA, Nadiá Paulo – O eterno reencontro com o nada ou o estranhamento de si mesmo em Alegria Breve. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 241-246. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- FERREIRA, Serafim – Memórias de Vergílio Ferreira (de Aparição a Cartas a Sandra). In JÚLIO, Maria Joaquina Nobre (org.) – *In Memoriam, de Vergílio Ferreira*. Chiado: Bertrand, 2003, pp. 179-188.
- FERREIRA, Vergílio – *A Face Sangrenta*. Lisboa : Tip. Ideal, 1953.
- \_\_\_\_\_ *Apelo da Noite*. 3ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1990.
- \_\_\_\_\_ *Apenas Homens e Outros Contos*. Porto : Inova, 1972.
- \_\_\_\_\_ *Arte Tempo*. Lisboa: Rolim, 1987.
- \_\_\_\_\_ *Conta Corrente, Nova Série II*. Venda Nova: Bertrand Editora, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Conta Corrente, Nova Série IV*. Nova: Bertrand Editora, 1994.
- \_\_\_\_\_ *Contos*. 3ª ed. Amadora: Bertrand, 1982.
- \_\_\_\_\_ Do Impossível Repouso. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 35-38. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- \_\_\_\_\_ *Estrela Polar*. 5ª ed. Chiado: Bertrand, 2003.
- \_\_\_\_\_ *Espaço do Invisível II*. 3ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1990.

- \_\_\_\_\_ *Espaço do Invisível III*. 2ª ed. Venda Nova: Bertrand Editora, 1992.
- \_\_\_\_\_ *Interrogação ao Destino, Malraux*. Venda Nova: Bertrand, 1998.
- \_\_\_\_\_ *Manhã Submersa*. 23ª ed. Chiado: Bertrand Editora, 2002.
- \_\_\_\_\_ *Onde Tudo Foi Morrendo*. Coimbra: Coimbra Editora, 1944.
- \_\_\_\_\_ *Sobre o Humorismo de Eça de Queirós*. Coimbra: Coimbra Editora, 1943.
- \_\_\_\_\_ *Uma Esplanada Sobre o Mar*. Lisboa: Difel, 1986.

FONSECA, Fernanda Irene – Da subjectividade do corpo à subjectividade da linguagem: uma leitura de *Invocação ao Meu Corpo* de Vergílio Ferreira. *Revista da Faculdade de Letras, Série de Filosofia*. Porto: Universidade do Porto, nº7, 2ª Série (1990) 259-285.

\_\_\_\_\_ Subjectividade e Intersubjectividade: A Invocação/Evocação do Tu na Escrita Ficcional de Vergílio Ferreira. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 247-256. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)

\_\_\_\_\_ Vergílio Ferreira: a Palavra, sempre e para sempre. Conhecer poético e teoria da linguagem. *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*. Porto: Universidade do Porto, II Série, 3 (1986) 7-30.

\_\_\_\_\_ (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)

GAVILANES LASO, José Luís – Notas para una fenomenología de la muerte en la obra de Vergílio Ferreira. In JÚLIO, Maria Joaquina Nobre (org.) – *In Memoriam, de Vergílio Ferreira*. Chiado: Bertrand, 2003, pp. 218-232.

GODINHO, Helder – *Estudos sobre Vergílio Ferreira*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982.

\_\_\_\_\_ O que é a morte para Vergílio Ferreira? In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio*

*Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 277-284.  
(Actas do Colóquio Interdisciplinar)

\_\_\_\_\_ Paraíso e conhecimento em Vergílio Ferreira In JÚLIO, Maria Joaquina Nobre (org.) – *In Memoriam, de Vergílio Ferreira*. Chiado: Bertrand, 2003, pp. 189-198.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira – Sentido e Paradoxos de um Colóquio – Uma Leitura de Invocação ao Meu Corpo de Vergílio Ferreira. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária*. Actas do Colóquio Interdisciplinar. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 285-292. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)

GORDO, António da Silva – *A escrita e o espaço no romance de Vergílio Ferreira*. Porto: Porto Editora, 1995.

GOULART, Rosa Maria B. – *Romance Lírico: o percurso de Vergílio Ferreira*. Venda Nova: Bertrand, 1990.

\_\_\_\_\_ Signo Sinal de Vergílio Ferreira: a experiência do real. *Arquipélago III, Revista da Universidade dos Açores, Série Ciências Humanas* (1980) 427-448.

HOULGATE, Stephen – GWF Hegel: The Phenomenology of Spirit. In SOLOMON, Robert, SHERMAN, David (eds.) – *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2003. pp. 8-29.

JÚLIO, Maria Joaquina Nobre – *Aparição de Vergílio Ferreira: subsídios para uma leitura*. 3ª ed. Lisboa: Replicação, 1997.

\_\_\_\_\_ «Meu Deus»: Linguagem performativa ou um Simples Flatus Vocis. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária*. Actas do Colóquio Interdisciplinar. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 311-326. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)

\_\_\_\_\_ Finitude e culpabilidade. In JÚLIO, Maria Joaquina Nobre (org.) – *In Memoriam, de Vergílio Ferreira*. Chiado: Bertrand, 2003, pp. 199-217.

\_\_\_\_\_ *Os discursos de Vergílio Ferreira como questionação de Deus: ensaio interdisciplinar*. Lisboa: Colibri, 1996.

- \_\_\_\_\_ (org.) – *In Memoriam, de Vergílio Ferreira*. Chiado: Bertrand, 2003.
- \_\_\_\_\_ A metafísica do nome em Até ao fim. *Anthropos: Revista de documentación científica de la cultura*. Barcelona, n. 101 (1989) vii-x.
- KNUUTTILA, S. – Time and Creation in Agustine. In STUMP, E., KRETZMANN, N. - *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 103-115.
- KRASNOFF, Larry – *Hegel's Phenomenology Of Spirit: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- LOURENÇO, Eduardo – Cartas para um passado eterno. In JÚLIO, Maria Joaquina Nobre (org.) – *In Memoriam, de Vergílio Ferreira*. Chiado: Bertrand, 2003, pp. 233-241.
- \_\_\_\_\_ Pensar Vergílio Ferreira. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 353-360. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- MARINHO, Maria de Fátima – O Eu Encruzilhada do Tempo (A Propósito de Signo Sinal). In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 393-402. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- MARNOTO, Isabel – Memória de Alguém, Memória de Ninguém. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 403-412. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- MARQUES, José Gomes – *Aparição de Vergílio Ferreira: roteiro de um mundo a descobrir: a inquietação interrogante*. Lisboa: [s.n.], 1999. Tese Mest. em Educação e Psicologia, Univ. Minho. (texto policopiado)
- MARTINEZ MARTINEZ, Manuel – Aparición, una Variante Existencialista. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária*.

*Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 413-418. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)

\_\_\_\_\_ Vergílio Ferreira y el existencialismo. In JÚLIO, Maria Joaquina Nobre (org.) – *In Memoriam, de Vergílio Ferreira*. Chiado: Bertrand, 2003, pp. 269-286.

MARTINS, Noémia Lopes Mendes – *Uma estética do silêncio: leitura de invocação ao meu corpo de Vergílio Ferreira*. Lisboa: [s.n.], 1999. Tese maestr. Estética e Filosofia da Arte, Univ. de Lisboa. (texto policopiado)

MOURÃO, Luís – Manchas: uma leitura de Cântico Final e Na Tua Face. In JÚLIO, Maria Joaquina Nobre (org.) – *In Memoriam, de Vergílio Ferreira*. Chiado: Bertrand, 2003, pp. 287-299.

\_\_\_\_\_ *Conta Corrente 6: ensaio sobre o diário de Vergílio Ferreira*. Sintra: Câmara Municipal de Sintra, 1990.

\_\_\_\_\_ *Vergílio Ferreira: excesso, escassez, resto*. Braga: Angelus Novus, 2001.

MULHALL, Stephen – Human Mortality: Heidegger on to Portray the Impossible Possibility of Dasein. In DREYFUS, Hubert L., WRATHALL, Mark A. (eds.) – *A Companion to Heidegger*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005, pp. 297-310. (Blackwell companions to philosophy)

PAIVA, José Rodrigues de – *O espaço-limite no romance de Vergílio Ferreira*. Recife: Encontro / Gabinete Português de Leitura, 1984.

PALMA-FERREIRA, João – *Breve perspectiva de la obra literária de Vergílio Ferreira*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972. (Publicaciones de los cursos de verano)

PAVÃO JÚNIOR, José de Almeida – Entre o neo-realismo e a problemática da metafísica em Vergílio Ferreira. *Separata de: Arquipélago. Série Línguas e Literatura*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 9 (1987) 79-93.

PINA, Julieta Moreno – Para uma leitura de Aparição de Vergílio Ferreira: romance-ensaio ou romance-problema. Lisboa: Presença, 1995.

PINKARD, Terry – *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- PIPPIN, Robert – *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- RAMOS, Elisa da Conceição – *Vergílio Ferreira e André Malraux: o humanismo na criação literária*. Lisboa: [s.n.], 1994. Tese mistr. Lit. Comp. Portuguesa e Francesa, sécs. XIX e XX, Univ. Nova Lisboa. (texto policopiado)
- RODRIGUES, Isabel Cristina – *A poética do romance em Vergílio Ferreira*. Lisboa: Colibri, 1999.
- SERPA, Ana Isabel – *Vergílio Ferreira: a arte de comunicar*. Ponta Delgada: [s.n.], 1997. Tese mistr. Literatura Portuguesa, Univ. Açores. (texto policopiado)
- SILVA, Celina – Arte Tempo: da Palavra Pensante e Criativa (Comentário em Reescrita, Diagonal e Fragmentária sobre um Texto Síntese de uma Prática Lúcida). In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 485-488. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- SOUSA, José Antunes de – A questão ética em Vergílio Ferreira. In JÚLIO, Maria Joaquina Nobre (org.) – *In Memoriam, de Vergílio Ferreira*. Chiado: Bertrand, 2003, pp. 348-368.
- SOVERAL, Eduardo Abranches – O Real e o Possível. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 489-500. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- TORRES, Mário Jorge – A tentação da imagem – a propósito das ficções cinematográficas sobre Vergílio Ferreira. In FONSECA, Fernanda Irene (Org.) – *Vergílio Ferreira: Cinquenta Anos de Vida Literária. Actas do Colóquio Interdisciplinar*. Porto: Fundação Eng. António Almeida, 1993, pp. 501-510. (Actas do Colóquio Interdisciplinar)
- VIEIRA-PIMENTEL, F. J. – Para um saldo da “conta-corrente” de Vergílio Ferreira. *Separata de: Arquipélago. Série Ciências Humanas*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 4 (Jan. 1982) 49-63.

WETZEL, James – Time after Augustine. *Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press. Vol. 31, No. 3 (Sep., 1995), pp. 341-357.